Curso Fundamental de Filosofía

2

Albert Keller

# Teoría general del conocimiento

Herder

CURSO FUNDAMENTAL DE FILOSOFÍA

**2**

# TEORÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO

Por ALBERT KELLER

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

ALBERT KELLER

# TEORÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de la obra de
ALBERT KELLER, *Allgemeine Erkenntnistheorie*,
Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1982



ISBN 84-254-1578-0

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 14.581-1988 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

# ÍNDICE

**Parte primera: Cuestionamiento de la teoría del conocimiento**

## Parte segunda: Respuestas de la teoría del conocimiento

## Parte tercera: Observaciones finales que no concluyen



Para mejor disposición del texto y para facilitar las remisiones, los distintos apartados están provistos de un número marginal.

Las referencias bibliográficas al final de los apartados sirven para la profundización del tema tratado en cada caso. La bibliografía al final del libro tiene la función exclusiva de completar los datos de estas referencias bibliográficas aducidas en conexión con el texto.

# PARTE PRIMERA

# CUESTIONAMIENTO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El hombre puede dirigir su atención no sólo hacia lo que le ocurre o aquello de lo que se ocupa, sino que puede también dirigirla hacia sus acciones y vivencias. Como en cierta manera su conocimiento lo vuelve sobre sí mismo, esa manera de conocer se llama «reflexiva» o se habla de «reflexión» y de conciencia reflexiva (del latín *reflecto*). Así el hombre puede también darse cuenta de que conoce; posee la facultad para un conocimiento del conocimiento. Mas con ello no dispone todavía de una teoría cognitiva. 1

A quien pretenda construir la teoría del conocimiento enseguida se le plantean algunas preguntas, a las que se ve abocado quienquiera que acomete algo en forma consciente. Tiene que pensar aquello a lo que pone mano, para qué lo hace, adónde tiene que llegar y cómo ha de proceder en consecuencia. Con ello se perfilan ya las cuestiones introductorias de la teoría del conocimiento: 1) ¿Qué es una teoría del conocimiento? 2) ¿Por qué y para qué se formula? 3) Cómo, es decir, con qué método, con qué medios y en qué orden hay que desarrollarla. 2

Son cuestiones, sin embargo, que en este marco teórico cognitivo no pueden acometerse sin más ni más de cara a diferenciarlas del modo de proceder en otros campos. En efecto, la teoría cognitiva investiga el conocimiento; pero a su vez expone una especie de conocimiento; con ello tiene que ocuparse de sí misma, tiene que proceder de manera reflexiva e incorporar a sus investigaciones su propio proceder. Por todo ello, antes de ensayar una respuesta a la pregunta de qué es una teoría del conocimiento, hemos de pensar qué es lo que hacemos al preguntar; después habremos de examinar qué quiere decir una pregunta del tipo: «¿Qué es una teoría del conocimiento?»

# I

# LA PREGUNTA

3 Martin Heidegger (1889-1976) observa: «Toda pregunta es un buscar.» Y explica que en esa «conducta del ente, del preguntador» hay algo preguntado (lo que se busca: *Gefragtes*), algo interrogado (receptor de la pregunta: *Befragtes*) y algo averiguado (la respuesta apuntada: *Erfragtes*) (Heidegger 1979, § 2). Se prescinde de la pregunta retórica, cuya respuesta se supone ya dada (ejemplo: «¿Es que no tienes ojos en la cara?»), y así es cierto que quien pregunta, busca; y ello incluso cuando, como en un examen, ya se conoce la respuesta a la propia pregunta y se intenta averiguar el saber del interrogado.

## 1. *Lo preguntado* (das Gefragte)

4 Por lo demás, no cabe decir a la inversa que toda búsqueda es una pregunta; basta pensar en el pájaro prisionero que busca la salida de la jaula. El ejemplo aclara que la pregunta se diferencia de toda otra búsqueda en que ha de formularse mediante la palabra. Mas no es ésa la única diferencia. Quien pregunta sabe también qué pregunta. Por el contrario, la conducta buscadora de un animal –así como la de un lactante y hasta la de una persona que actúa de manera inconsciente– puede estar dirigida hacia algo por un modelo de comportamiento innato o adquirido sin que ese buscador sea consciente de que persigue una meta. Pero cuando el hombre busca o pregunta sabiendo lo que hace, sabe también qué persigue: eso es lo que Heidegger llama *das Gefragte*. Sin ese saber previo cualquier búsqueda y pregunta carecería de

sentido. No podré ayudar, por ejemplo, a una persona en su búsqueda si no sé qué es lo que pretende; pues, si topara con lo buscado, ni siquiera lo notaría, esto es, jamás podría encontrarlo. Cierto que alguien que, por ejemplo, husmea en una librería a veces puede responder adecuadamente a la pregunta de qué es lo que busca, diciendo: «Nada en concreto.» Eso significa que no busca entre los libros uno determinado, cuyo título conoce, sino que mira simplemente por ver si descubre algo que pueda interesarle. Basta, por tanto, una idea muy vaga que oriente la búsqueda; y de igual modo cabe también preguntar en forma un tanto imprecisa. Ejemplo famoso son las cuatro preguntas de la filosofía según Immanuel Kant (1724-1804): 1) ¿Qué puedo yo saber? 2) ¿Qué tengo que hacer? 3) ¿Qué puedo esperar? 4) ¿Qué es el hombre? (Kant, *Lógica,* A 25). Hasta en la formulación más general de una pregunta persiste la exigencia de que quien pregunta ha de saber qué es lo que pretende. Puesto que sin ese saber previo no puede surgir una pregunta, tampoco el hecho de preguntar puede ser lo primero en nuestro conocimiento; nuestro conocer no puede empezar por una pregunta.

La búsqueda, no obstante, está desde el comienzo indisoluble- 5
mente unida al conocimiento humano. Con su conducta de rechazo, por ejemplo, contra los ruidos estridentes o contra el frío, y con sus movimientos de aproximación al pecho materno o al calor, ya el recién nacido muestra que esa exploración está dirigida por un interés innato que se orienta hacia el objetivo adecuado. El respectivo movimiento de vaivén se aquieta al lograr lo que se busca. Tales formas de conducta, dirigidas por el instinto, que solemos denominar búsqueda, se encuentran también en el animal, incluso con una variedad mucho más abundante que en el hombre. En ese plano relativo al conocimiento el hombre se demuestra también como un «ser deficiente», como le ha llamado A. Gehlen (1904-1976) a causa de la «reducción de su instinto».

Por lo demás, esa deficiencia tiene también sus ventajas. Ya J.G. Herder (1744-1803) había escrito, anticipándose a Gehlen: «El hombre llega tan débil, tan necesitado y privado de la instrucción de la naturaleza, y llega al mundo sin las habilidades y talentos que posee cualquier animal, precisamente para que como ningún animal goce de una educación y para que el género humano, como ninguna otra especie animal, llegue a formar una unidad íntimamente trabada» (Herder 1960, 68). Como quiera

que sea, al no tener suficiente con los modelos elementales del comportamiento instintivo de que dispone, el hombre más que cualquier animal tiene que romper esas determinaciones mediante lo que experimenta y conoce por sí mismo y –lo que suele ser más frecuente– por lo que aprende de los otros. Consigue así el hombre una apertura al mundo, que lo diferencia de los demás animales. Según ha demostrado uno de los padres de la investigación conductista, J. von Uexküll (1864-1944), cada especie animal está firmemente incorporada a su entorno particular, el único que percibe como importante para ella. Lo cual vale incluso para las especies más evolucionadas, aunque disponen de un mayor campo de acción que no está predeterminado por el instinto y en el que pueden ensanchar su entorno por lo que aprenden. Pero sólo los hombres, aunque cada uno de ellos viva en su propio mundo condicionado por sus aptitudes y por la tradición, pueden sobrepasar ése su entorno –entendiendo por ejemplo el mundo del otro– y pueden conocer «abriéndose al mundo» y hasta alcanzando más allá del mundo.

Ahora bien, la tendencia humana específica al conocimiento más allá de lo biológicamente útil, y que en tal sentido «escapa al instinto» y es por lo mismo ilimitada, no es algo que se sume al conocimiento humano como una realidad distinta; más bien aparece como su lado dinámico: el conocer humano representa a la vez un impulso que no se fija en ningún objeto ni en ningún sector objetivo, sino que se abre a toda la realidad. Ciertamente que también el hombre conoce en principio de una manera selectiva; es decir, que su percepción y penetración, condicionada por sus propios intereses y por motivos externos, siempre se centra en unos detalles y aspectos delimitados de lo cognoscible. Pero, aun así, está en condiciones de descubrir por sí mismo esa delimitación y está, por tanto, en grado de superarla. De todos modos para tomar conciencia más precisa de un determinado campo u objeto, debe centrar en él su interés cognoscitivo que por naturaleza es ilimitado; y esa concentración empieza sobre todo por proponerse aquello que busca en cada caso. También así se demuestra que el saber acerca de lo preguntado es condición indispensable para el hecho de preguntar.

***Bibliografía:*** Gadamer 1972, parte segunda II, 3*c;* Uexküll 1970.

## 2. *Lo averiguado* (das Erfragte)

Por el contrario, parece que lo que Heidegger designa *das Erfragte,* es decir, la respuesta perseguida, no es indispensable en el mismo grado. Cierto que, también Ludwig Wittgenstein (1889-1951) afirma que sólo se puede preguntar cuando hay una respuesta (Wittgenstein, *TLP,* n.º 6.51); pero el que pueda darse o no una respuesta sólo cabe determinarlo cuando se conoce la pregunta. Y ni siquiera entonces es fácil probar que la pregunta sea imposible. Así, sólo en 1931 el matemático Kurt Gödel (1906-1978) consiguió demostrar que hay enunciados indecibles en el sentido de que en cada sistema formalizado, que basta para abarcar la teoría elemental de los números, pueden construirse enunciados indecibles en el sistema; al demostrarse con ello que ninguno de tales sistemas es formalizable por completo, se habla del primer «teorema de la incompletitud» *(Unvollständigkeitstheorem)* de Gödel. Según ello, subyace aquí una pregunta –la de si un enunciado es admisible en un determinado sistema– a la que no se puede responder con los medios de dicho sistema. Mas la imposibilidad de responder no impide el planteamiento de la cuestión, prescindiendo de que la comprobación de que un problema no es decidible pueda entenderse como una respuesta. De todos modos habrá que reconocer que una pregunta, cuya respuesta se considera imposible de antemano, no se puede formular seriamente como tal pregunta. 6

*Bibliografía:* Gödel 1931; Stegmüller 1973*a*.

## 3. *Lo interrogado* (das Befragte)

Como tercera condición para poder preguntar algo señala Heidegger *das Befragte.* Por lo general preguntamos a los demás; pero cabe también la posibilidad de hacerse una pregunta a sí mismo. Cuando para su respuesta es necesario recurrir a libros o escritos, se puede decir que el interrogador pregunta al texto; y cuando quiere descubrir las conexiones que rigen las leyes naturales, entonces es como si con sus experimentos preguntase a la naturaleza. También en ésta ocurre que ya con el mismo planteamiento de la cuestión se establece en buena medida qué respuesta 7

cabe esperar y cuál no. En la teoría de la ciencia se ha sacado por ello la conclusión «de que no hay puros datos empíricos; puesto que toda observación ya está condicionada por unas implicaciones teoréticas, y puesto que sobre todo para la interpretación de los datos obtenidos experimentalmente hay ya que dar como válidas de antemano determinadas leyes de la naturaleza en virtud de las cuales se explica el funcionamiento de los aparatos de medición, síguese por todo ello que cualquier hecho conocido experimentalmente sólo se puede comprobar como tal "hecho" en el marco relacional de unos supuestos teoréticos ya aceptados» (Ströker 1973, 82).

Por ello yo debería ser consciente de que con mi pregunta ya estoy realizando una determinada elección de lo que he de conocer. Pero también debo pensar en aquel a quien he de dirigir mi pregunta. Al menos en tanto que se le formula a una persona, la misma pregunta denuncia ya de por sí la buena disposición para dar crédito al interrogado; y de conformidad con ello, el que experimenta confía igualmente en la fiabilidad de los resultados del ensayo.

*Bibliografía:* Patzig 1980; Popper 1976, cap. V.

4. *Formulación adecuada de la pregunta y las pseudopreguntas*

8 Una cuarta condición del preguntar, que Heidegger no destaca, es la de que necesariamente hay que formular la pregunta. Sólo se puede plantear en un lenguaje ya existente. Si el experimento científico se considera como pregunta, el conocimiento de las leyes que se han de observar al disponer los pasos de un ensayo, corresponde al conocimiento de la lengua, conocimiento que, por lo demás, es necesario para preguntar. También esta reflexión demuestra que la pregunta no puede ocupar el primer puesto en nuestro conocimiento, ya que ha de arrancar de otras cosas ya conocidas.

9 En el círculo de ese condicionamiento entra también la exigencia de que la pregunta sea adecuada y tenga sentido. Por ello serían preguntas inadmisibles –o, mejor dicho, en modo alguno podrían formularse como tales preguntas– si contuvieran palabras que carecen de sentido (ejemplo: «¿Quién tiene una pora?») o que de alguna otra manera choquen contra ese postula-

do de un sentido. Esto puede ocurrir de múltiples formas. Así, la pregunta no debe contener nada contradictorio («¿cómo se calcula la superficie de un círculo cuadrado?»), ni relacionar propiedades inconciliables entre sí («¿cuántos gramos pesa una idea?», «¿qué había antes del comienzo del tiempo?»), ni tampoco buscar causas de realidades que no se dan («¿por qué vive todavía Stalin?», «¿quién asesinó a Goethe?»). Por desgracia la falta de sentido no siempre resulta tan patente como en los ejemplos aducidos, que por otra parte tampoco tienen la pretensión de exponer en forma exhaustiva por qué una pregunta puede resultar absurda. Cuando, pongamos por caso, Heidegger considera como «la primera de todas las preguntas» ésta de «¿por qué existe el ente, y no más bien la nada?» (Heidegger 1966, 1), no está formulando ningún absurdo por cuanto que considera como posible la pregunta (parcial) de «¿por qué no existe la nada?». Y es que dicha pregunta no tiene por qué buscar la causa de algo que no existe –eso sería lo que la trocaría en absurda–; puede, por ejemplo, pretender ser una mera explicación de cómo no existe nada allí donde el preguntador habría esperado o sospechado que podía haber algo. Por lo demás, hemos de conceder que el sentido de semejante pregunta no aparece muy claro.

Dado que esa impresión surge también en otras preguntas de 10
la metafísica, ésta –entendida como ciencia de lo que está detrás de la realidad que puede conocerse por los sentidos– se ha hecho sospechosa de carecer de sentido en su conjunto. Especialmente el neopositivismo del Círculo de Viena (un grupo de filósofos entre los que se cuentan R. Carnap, P. Frank, M. Schlick y O. Neurath, que trabajó y creó escuela en Viena por los años veinte hasta 1938) no sólo declaraba absurdos los principios metafísicos, sino que carecía de sentido hasta su mismo planteamiento de los problemas. Por lo demás, la tarea se simplificó en demasía al declarar como coherentes y con sentido, junto con las afirmaciones logicomatemáticas, sólo aquellas que pueden reducirse a unas afirmaciones de observación. Si se establece así el concepto de «sentido» –de manera perfectamente arbitraria–, síguese forzosamente el sinsentido de las aseveraciones metafísicas por ir precisamente más allá de lo observable. Mas si se quiere razonar por qué ha de entenderse así el sentido, se incurre de modo inevitable en explicaciones metafísicas, porque de las solas observaciones no se puede derivar dicha norma.

Lo insuficiente de ese planteamiento acabó por reconocerse

en el propio Círculo de Viena, aunque sin conseguir solucionar el problema de lo que ha de entenderse por «sentido» de una manera que no hubiese de enmarcarse a su vez en el casillero de lo absurdo, según la propia definición del Círculo. Wittgenstein, que había influido decisivamente en esa dirección de la Escuela, llega a ser tan consecuente al final de su obra primeriza *Tractatus logico-philosophicus* como para advertir: «Mis proposiciones explican por cuanto que quien me entiende, al final las reconoce como absurdas, cuando a través de las mismas –y sobre ellas– se eleva por encima de ellas» (n.° 6.54). Por lo demás, para él surgen los (pseudo)problemas filosóficos por el hecho de que no se tiene en cuenta cómo funciona el lenguaje (Wittgenstein, *TLP*, n.° 4.003; *PhU* I, n.° 133).

Uno de los méritos de esta crítica filosófica sigue siendo el de señalar el peligro consiguiente a un pseudocuestionamiento. Pues, así como el conocimiento del primer principio de la termodinámica («en el sistema cerrado permanece constante la suma de la energía») impide que alguien malgaste su labor inventiva en desarrollar el *perpetuum mobile* de primera clase (una máquina que realice un trabajo funcionando sin que se le suministre energía), así también la demostración de que en el planteamiento de un problema se trata de un pseudoplanteamiento puede ahorrar mucho esfuerzo inútil en su solución. Por supuesto que en ocasiones esa prueba no es a su vez fácil, además de que no pocas veces depende de que se explique lo que ha de entenderse por «sentido» de modo que sólo puede darse tras un trabajo previo.

*Bibliografía:* Carnap 1966.

## 5. *El punto de partida de la pregunta*

11 Además –y ésta sería una última condición del preguntar– el sentido adecuado de una pregunta depende también de cuál es la ciencia desde la que se plantea. Por ejemplo tiene poco sentido en un círculo sin formación lógica y física plantear la pregunta de si la lógica de la mecánica cuántica anula o no la lógica clásica en su campo. El significado de la pregunta cambia siempre de acuerdo con la ciencia sobre la que se monta. La pregunta «¿qué debe hacerse, cuando existe la sospecha de una intoxicación por ali-

mentos en malas condiciones?» espera una respuesta diferente según que se la haga una ama de casa a su vecina, se formule en un cursillo sobre primeros auxilios o que se le formule a un médico especialista. También la anécdota del conductor velocísimo que se detiene y pregunta: «¿Dónde me encuentro aquí?», y ante la respuesta: «En la calle de la Estación» replica: «Por favor, no quiero detalles, quería saber en qué ciudad», revela bien a las claras que la pregunta tiene una finalidad distinta –y desde luego también habría que formularla de manera diferente–, según el estado de conocimiento del que parte.

Así, pues, para poder preguntar hay que disponer de algún conocimiento. Y entre las condiciones del preguntar correcto no sólo entra el saber lo que se pregunta, a quién se le hace la pregunta y, en consecuencia, cómo hay que plantearla o formularla, sí que también –considerando reflexivamente los conocimientos importantes para la pregunta– el tener ante los ojos la infraestructura del saber desde la que ha de realizarse la pregunta. Para conocer ese grado es necesario el saber y hay que conocer además su frontera con la ignorancia. Por ello hacía hincapié Sócrates (469-399 a.C.) en la afirmación de «¡sólo sé que no sé nada!», por la que tomaba conocimiento de esa limitación de su saber; esa conciencia constituye el punto de partida insustituible para la aspiración a la sabiduría, como podría traducirse la idea de filosofía en su manera de entenderla y que por entonces todavía abarcaba toda la ciencia. 12

De hecho no es la limitación del conocimiento humano lo que más obstaculiza el preguntar y, con ello, el avance de los conocimientos; mucho más lo frena la falsa creencia de que ya se tiene suficiente noticia de todo, que no permite formular preguntas porque no descubre las limitaciones del propio saber y por ello nada permite acometer para superarlas. Esa postura, que no toma conciencia alguna de lo limitado y condicionado del respectivo estado de conocimientos, podría llamarse según Kant «dogmatismo» (dado que la expresión recuerda la palabra «dogmática», que es la disciplina teológica sobre las verdades de la fe, también habría que tener en cuenta la observación de Kant de que en el «dogmatismo de la metafísica» está «la verdadera fuente de toda incredulidad que se opone a la moralidad y que en todo tiempo ha sido muy dogmático»: Kant, *CdlRP*, B XXX).

Ahora bien, a primera vista parece que el escepticismo es lo más contrario a esa actitud dogmática, ya que no confía en

absoluto en la capacidad del conocimiento humano, mientras que el dogmático pasa por alto su respectiva limitación. Pero una consideración más detallada descubre un sorprendente parentesco entre la actitud escéptica y la del dogmático, puesto que tampoco está en condiciones de dar cuenta de los límites del conocimiento humano. En el prólogo a su *Tractatus logico-philosophicus* observa Wittgenstein: «Para trazar una frontera al pensamiento deberíamos poder pensar los dos lados de esa frontera (es decir, deberíamos poder pensar lo que no se puede pensar).» Y G.W.F. Hegel (1770-1831) va aún más allá: «Como barrera y fallo sólo se conoce y hasta se siente una cosa, cuando a la vez se está más allá de la misma... Por ello no es sino inconsciencia el no echar de ver que precisamente la designación de algo como finito y limitado contiene la prueba de la presencia real de lo infinito e ilimitado, que el conocimiento del límite sólo puede darse en tanto que lo ilimitado del más acá está en la conciencia» (Hegel 1959, § 60).

El que una cosa sólo pueda captarse como limitada, si mi mirada alcanza más allá de ese límite, puede demostrarse en el mismo campo de lo finito espacial: si mi horizonte sólo alcanzara a un radio de diez metros y más allá el terreno se perdiera en la niebla, yo no podría establecer si más allá del alcance de mi vista el terreno tenía un límite y dónde. Así, pues, quien no desee afirmar a ciegas y sin fundamento que el conocimiento en su conjunto es limitado, su conocimiento tendría que llegar precisamente más allá de cualquier límite así establecido. Por lo demás esta aparente contradicción puede resolverse, si la limitación del conocimiento y su ausencia de fronteras se establecen bajo dos aspectos diferentes. A ello contribuye una distinción de la filosofía aristotélica, que contrapone la posibilidad o capacidad a la realización como potencia y acto. Lo que abarca de hecho el conocimiento de cada uno así como el de la humanidad en su conjunto, y que sería el conocimiento en acto de la distinción aristotélica, eso es siempre finito; pero aquello a lo que se extiende potencialmente y sobre lo que pregunta de manera ilimitada se adentra cada vez más en lo que no conoce fronteras; y sólo desde ahí puede el conocimiento darse cuenta de su propia limitación. Puede tomar conciencia de esa realidad ilimitada como del horizonte infinito de su orientación, según muestran estas reflexiones, de modo que –según las palabras de Hegel– constituye una «presencia del más acá en la conciencia».

Quien niega al conocimiento humano su disposición hacia lo ilimitado y sin fronteras con una modestia falsa en el sentido teoreticocognoscitivo de la palabra por ser contraria a la realidad, y como lo intentan muchos escépticos, ese tal ya no está en condiciones de justificar lo que afirma sobre la limitación del conocimiento; y así abre la puerta al dogmatismo, al igual que ya en su afirmación infundada procede dogmáticamente. 13

Aunque el escepticismo se revista de «respeto al misterio» –conforme a la máxima de Goethe: «La dicha más hermosa del hombre pensante es la de haber investigado lo investigable y la de respetar serenamente lo inexplorable»–, también esta actitud, cuando se encarama a la afirmación, tendrá que tener en cuenta las fronteras en el conocimiento porque detrás de las mismas hay un sector prohibido al cuestionamiento ulterior, por lo que no sólo frena el conocimiento al impedir las preguntas sino que además es irresponsable, ya que sólo puede fundamentarse cuando ha superado las fronteras del misterio oculto al menos en una supuesta anticipación. Contra esa postura, que a veces se reviste de tintes religiosos, se vuelve Sócrates abiertamente con una exigencia religiosa cuando enseña: «Querría defender resueltamente que somos mejores y más viriles y menos perezosos, cuando creemos que es necesario buscar lo que no se sabe, que no cuando pensábamos que lo que no se sabe tampoco se puede encontrar, y que por lo mismo tampoco es necesario buscarlo» (Platón, *Menón*, 86*bs*).

Aquí se mencionan la malicia, la cobardía y la pereza como estorbos del conocimiento, que puede ocultarse tras la autolimitación al saber presente, y que nosotros superamos en la medida en que nos hallamos estimulados por un deseo de mayor conocimiento, que no reconoce barreras infranqueables y que, justo por ello, está en grado de reconocer la limitación efectiva que conviene superar incesantemente.

*Bibliografía:* Reinisch 1969; Weischedel 1972, II, § 114-131.

## 6. *La motivación para preguntar algo*

El que nos hallemos continuamente en la frontera entre saber e ignorancia y el que así lo reconozcamos no es sino una de las condiciones previas de nuestro preguntar. Pero nos vemos impul- 14

sados a desplazar esa frontera en favor del conocimiento por una fuerza instintiva, que hemos recibido de la misma naturaleza y que Aristóteles (384-322 a.C.) consigna en la primera frase de su metafísica: «Todos los hombres aspiran por naturaleza a saber.» Y nosotros, tras las observaciones sobre el carácter ilimitado de nuestro conocer como orientación, podríamos añadir que el hombre aspira siempre a saber más y, más aún, que como Fausto podría decir: «Cierto que sé mucho, ¡pero querría saberlo todo!» Precisamente cuando, frente a la limitación de nuestro conocer, nos tropezamos con una realidad que lo supera con mucho, reaccionamos con asombro. Por eso tal sentimiento era para la filosofía griega clásica, como la que representan Sócrates, Platón (427-347 a.C.) y Aristóteles, el comienzo del deseo de sabiduría, como el principio de la filosofía. Mas por muy empujados que estemos por el afán de querer saber más y por desplazar la frontera de la ignorancia adentrándola en el terreno del conocer, la verdad es que nunca podemos abandonar esa frontera. Y ello porque con el aumento del saber, que ciertamente representa un requisito previo para el preguntar, lejos de disminuir más bien aumenta el volumen de lo cuestionable. Cuanto más sé tanto mejor conozco que no sé nada; descubro tantos más campos de los que no poseo un conocimiento suficiente, y tantas más preguntas podría formular sin conocer ya la respuesta.

15 Mas, como no podemos ocuparnos por igual de todos los problemas, frente a esa oferta creciente de lo cuestionable al resto de las cuestiones y al tiempo que las sopesamos, se añade la reflexión de cuáles son las preguntas, de entre las posibles, que se nos imponen con mayor urgencia, dejando en un segundo término las demás. La respuesta a esta pregunta introductoria será siempre diferente, de acuerdo con la respectiva situación del que pregunta. Con la mirada puesta en la historia de la ciencia, tal como él la ve, Aristóteles piensa que primero vienen las preguntas sobre lo que es vitalmente necesario, después las que apuntan a hacer la vida agradable; y sólo cuando hay ocio se plantean, finalmente, las preguntas acerca de los primeros principios y de la finalidad y meta de todo. Dicho de otro modo, sólo entonces se ponen las preguntas de la filosofía en sentido estricto. Se plantean por ellas mismas y con tanta mayor libertad cuanto que no están al servicio de ninguna otra pregunta, estando sí por encima de las otras y más próximas a la sabiduría (Aristóteles, *Met.* 1, 981*b*-983*a*).

De hecho nos hallamos de continuo ante preguntas que nosotros no escogemos propiamente, sino que nos vienen propuestas por nuestra profesión o la planificación de nuestro ocio, las necesidades de la vida cotidiana o los deseos de nuestros semejantes. Preguntamos, por ejemplo: «¿Quién podría realizar este cometido?», «¿qué tiempo hará?», «¿qué cuesta esto?», «¿qué puedo hacer por usted?». Éstas y otras preguntas parecidas pertenecen, según la distinción aristotélica, al cuidado y preocupación por la supervivencia o por la comodidad de la vida. Podemos dejarnos absorber por las mismas o sin que tengamos nosotros arte ni parte, las necesidades de la vida pueden apretarnos de tal modo que no seamos ya nosotros los que formulamos las preguntas, sino que nos hallemos enfrentados a las mismas, porque —como observa Aristóteles en este contexto— «la naturaleza humana es una esclava de múltiples formas» (Aristóteles, *Met.* I, 982*b* 29). Por ello se ve forzada a seguir el principio de *Primum vivere, deinde philosophari* (primero vivir, después filosofar).

16 Si, pese a todo, el hombre quiere ser libre, deberá intentar ir más allá de ese estado de cosas y hasta determinar de qué preguntas se ocupa. Después deberá también decidir qué preguntas han de ser tratadas con prioridad, y deberá asimismo tener claras las razones de por qué formula una pregunta antes que otra. Y si desea justificar la prioridad de una pregunta, tendrá que reflexionar sobre el hecho general de por qué pregunta y por qué busca el conocimiento. Pero eso le lleva al problema de para qué vive como hombre y qué es lo que en definitiva le interesa; o, dicho bajo otra formulación, llegará a las cuatro preguntas tal como las ha resumido Kant (4). Éstas son por lo mismo inevitables para el hombre, en la medida en que quiere ser libre. De lo cual no se deduce, sin embargo, la exigencia incumplible de que todo el mundo tenga que especializarse en filosofía para poder vivir de una manera responsable.

17 Cabe, en efecto, ocuparse de una cuestión con un énfasis muy diferente; ello depende en exclusiva del tiempo y esfuerzo que se puede y quiere dedicar a su respuesta. A ello contribuyen también naturalmente los medios espirituales y materiales de que el preguntador dispone, así como la intensidad con que se ocupa de una cuestión. Más decisivos, no obstante, son la motivación del cuestionamiento y el interés consiguiente, ya que condicionan la medida en que tales medios se ponen en juego. Cuando alguien no puede eludir una pregunta, a la que no le mueve ningún

motivo especial, sin duda que pone menos precaución en su respuesta, contentándose con una solución provisional –si no totalmente evasiva–, muy imprecisa y sin apenas fundamentarla y contrastarla. Si la pregunta le interesa procurará, por el contrario, darle una respuesta lo más fundada, sistemática y exacta posible. Con muchas fronteras abiertas por arriba y por abajo pueden establecerse todos los grados posibles de atención al modo de formular una pregunta. En el caso de que se aborde dentro del campo de una ciencia, se derivan diversos grados de carácter científico.

Como no pueden aplicarse los criterios más estrictos (que además siempre cabría afinar más) para responder a cada pregunta que uno se formula –fuera del caso de que con dicha pregunta uno impida ya del todo ocuparse de ella–, ocurre que también la formación no científica o no filosófica de una opinión no sólo es legítima, sino que en ocasiones es inevitable. Por lo demás, el no especialista –y en las cuestiones filosóficas puede advertirse no menos que en las otras ciencias– tanto más cauto será en las discusiones de especialistas cuanto más clara es la visión que tiene de la respectiva especialidad. En tales casos no pocas veces vale la sentencia de Boecio (480-524 d.C.): *Si tacuisses, philosophus mansisses* (si hubieras callado, habrías seguido siendo un filósofo); es decir, que quien conoce los límites de su conocimiento, también aquí sabe más que quien piensa poder hablar de todo.

18 Quien puede permitirse tratar de afrontar una pregunta de forma sistemática, y si a ello le induce su interés justificado, también debe cerciorarse de los susodichos condicionantes de la cuestión, aunque no siempre podamos formarnos una conciencia explícita de las preguntas y respuestas que formulamos. Hay que darse también razón de por qué preguntamos, dónde y desde dónde preguntamos, cuál es la ciencia desde la que se plantea la pregunta. También conviene reflexionar por qué motivo preguntamos, y cómo –conocidas las otras condiciones– tiene sentido formular la pregunta y cómo vale la pena contestarla; es decir, cómo es conveniente que encuentre sobre todo la respuesta esperada con la deseada exactitud y fundamentación.

*Bibliografía:* Coreth 1964, § 1-33; Hersch 1981.

# II

# LA PREGUNTA «QUÉ ES?»

## 1. *La forma de pregunta «¿qué es a?»*

También cuando reflexionamos hacia dónde apunta una pre- 19
gunta de la forma «¿qué es *a*?», se pone una vez más de manifiesto que muchas cosas que damos por evidentes, en una consideración más precisa, ya no aparecen tan absolutamente seguras. Así, por ejemplo, generalmente se da por hecho que basta con saber castellano para saber en todos los casos lo que se pregunta con una frase de la forma «¿qué es *a*?». Basta, sin embargo, un simple ejemplo para darnos cuenta de que eso no es cierto. Supongamos que se encuentran dos amigas después de una larga separación, y una le dice a la otra: «Figúrate que me he enamorado.» La otra, después de felicitarla, le pregunta: «¿Y quién es tu enamorado?» Si la amiga respondiese «un hombre», «un varón» o «un adulto», la otra se sentiría con razón burlada y podría decirle: «¡No es eso lo que te pregunto!» Y aunque la amiga hubiera dicho la verdad con todas esas respuestas, ciertamente que no habría respondido a la pregunta que se le hacía, ya que la pregunta sobre quién era pretendía saber cuál era la profesión del novio. Pero en todos los casos aducidos se trataba de la incorporación del individuo (el novio) a una clase; sin embargo, la amiga que preguntaba podía partir de la idea de que no hacía al caso preguntar por la pertenencia del individuo en cuestión a alguna de las clases que designan las palabras «hombre», «varón» y «adulto», por lo que tampoco tenían que figurar en la respuesta.

Con ello no se agotan en modo alguno los posibles objetivos

de una pregunta como la de «¿qué es *a*?». Pueden también interesarse por la pertenencia de una especie a un género superior (ejemplo: ¿qué es un chacal?; respuesta: un depredador parecido al perro) o por la identificación de un objeto singular (¿Qué es Pastrana? Es un pueblo castellano de la Alcarria) o, finalmente, por la definición de una palabra (¿Qué es la hermenéutica? La ciencia sobre las reglas de la interpretación). Sólo que la pregunta sobre el significado de una palabra a veces obtiene una respuesta únicamente por medio de ejemplos en que se aplica (¿Qué es una tela con aguas? Pues, por ejemplo, la de este vestido). Tampoco con esto quedan enumeradas todas las posibilidades inquisitivas de una pregunta como «¿qué es *a*?». Eso apenas es posible dada la variedad y flexibilidad del lenguaje normal, que puede preguntar, entre otras cosas, por una igualdad matemática: «¿Cuál es la raíz de 16?» Además, la pregunta cambia, cuando se le añaden matizaciones complementarias. «¿Qué es *a*?» reclama sin duda la respuesta «es una vocal» o «es la primera letra del alfabeto». Mientras que si se pregunta «¿qué es *a*?» en la fórmula que ahora estamos repitiendo de una pregunta en la forma de «¿qué es *a*?», la respuesta tendría que ser: «*a* es aquí una variable que puede sustituir unas propiedades o predicados para que de la forma interrogativa surja una pregunta» (los ejemplos aducidos suponían ese planteamiento).

20 Sobre todo en el lenguaje filosófico una pregunta de ese tipo puede tener aún otro objetivo; piénsese en la pregunta antes recordada (4) de Kant: «¿Qué es el hombre?» Ahí no se busca una respuesta que pueda darse con una frase; lo que se espera más bien en esa pregunta es una explicación amplia de todo cuanto caracteriza al hombre. A veces se dice también que interroga sobre la esencia del hombre. De modo parecido podría decir un astrónomo: «Nos preguntamos qué es un *quasar,* sin que sepamos todavía lo que es.» La objeción de que «quasar» significa «fuente de radiación cuasi estelar» no le sorprendería, y podría responder que naturalmente conocía el significado de esa palabra formada con las iniciales de la frase descrita, y hasta podría añadir que habían descubierto algunos, que los habían podido situar en el cielo y que hasta conocían algunas de sus actividades; pero que ignoraban de qué tipo de formaciones estelares se trataba. Por ello había podido asegurar que los astrónomos no sabían qué eran los «quasares» y que andaban investigándolos. En una pregunta de la forma «¿qué es *a*?» se sabe, pues, poco más o menos el

predicado sustituido por *a*; se posee un cierto concepto de la misma. Mas la pregunta inquiere precisamente nuevos complementos o determinaciones para la respuesta plena. El concepto inicial del que se parte, también se denomina a veces preconcepto o concepto heurístico (del griego *heurisko*, encontrar) porque puede iluminar el hallazgo en la medida en que orienta la búsqueda. También en muchos casos en que la pregunta «¿qué es?» persigue una aclaración conceptual, partimos de un saber inicial de ese tipo que ya abarca el significado aproximativo del concepto en cuestión, y lo único que queremos es conocerlo de una manera más precisa. Pero a veces nos preguntamos asimismo por la significación de un concepto que nos es totalmente desconocido; pero al menos sabemos que se trata de un concepto o de una palabra o, al menos, así lo suponemos.

*Bibliografía:* Heidegger 1962.

## 2. *La significación literal*

Las palabras se diferencian de la sucesión de sonidos o de letras sin ningún sentido por el hecho de que poseen un significado. Por significado de una expresión en una lengua determinada entendemos su empleo conocido. Así, una palabra tiene un significado para quienquiera que sabe para qué se emplea, cuál es el cometido o función que desempeña en el lenguaje. Con ello «significado» adquiere el sentido amplio con el que se podría hablar, por ejemplo, del significado de un interruptor en un tablero de mandos. Entre otras funciones se distingue en las palabras una significación sinsemántica y otra (auto)semántica. Y la ciencia semántica se ocupa de la relación entre significante y significado. Son expresiones sinsemánticas las que sólo significan algo en conexión con alguna otra cosa; ejemplos: «muy», «aunque», «con»... Su cometido consiste en relacionar entre sí o en modificar las expresiones (semánticas) de contenido como «casa», «Pedro». Se conoce su significación, cuando se sabe para qué se utilizan; también a esas expresiones se aplica el concepto propuesto de «significación». Si se quiere delimitar su contenido en sentido estricto, entonces se define como el «uso conocido de una expresión para sustituir a otra cosa». Conozco ese uso, cuando sé para qué puede emplearse sustitutivamente la expresión. Así, 21

pues, el significado proporciona una norma, ya que no solamente dice que se utiliza la expresión, sino que indica también cómo o para qué ha de emplearse.

22 En la significación semántica se distingue además el contenido significativo, la comprensión, el contenido o –en la terminología moderna– la intensión, del alcance o extensión, del campo de aplicación del concepto. Por lo general ese campo de aplicación es tanto más estrecho cuanto más rico es el contenido de significación, y a la inversa. El concepto de «soltero», por ejemplo, afirma en cuanto al contenido (= no casado) algo más que «varón», por lo que también su campo de aplicación es más reducido, pues no afecta a todos los varones sino sólo a los que no están o no han estado casados.

23 Estando a la concepción bien fundada de la moderna filosofía del lenguaje, el significado de una palabra no se establece por una correspondencia natural entre los signos lingüísticos y lo que significan, sino que viene determinado únicamente por cómo los hablantes utilizan tales signos (Keller 1979, 48-57 y 85-120).

Lo que plantea un problema grave, porque si, por ejemplo, el significado de la palabra *Mensch* (hombre) en alemán lo deciden exclusivamente los hablantes alemanes por el empleo que de ella hacen, al plantearse la pregunta «¿qué significa la palabra *hombre?*», habría que responder estando a lo dicho: «Exactamente lo que han decidido los hablantes alemanes con el empleo de dicha palabra *Mensch.*» Son ellos, por tanto, los que determinan y delimitan el campo de aplicación de esa palabra, a quiénes ha de aplicarse ese concepto y a quiénes no. Ahora bien, cabe pensar –y, por desgracia, no sólo es imaginable, como la historia demuestra– que una comunidad lingüística pueda no considerar como hombres a una determinada raza o a un determinado grupo humano. En tal caso los miembros de ese grupo o raza ya no serían hombres, no habría que considerarlos como tales. Pero ¿se puede decir que no son hombres, que no se les puede tener por hombres, sólo porque el uso lingüístico hubiera evolucionado en ese sentido? O, para decirlo con una pregunta más actual: ¿No hay que considerar los embriones como hombres, si la mayoría de los hablantes así lo establece en su uso lingüístico?

24 Ese problema puede también plantearse desde la pregunta «¿qué es?». No todas esas preguntas –como queda demostrado con los ejemplos aducidos en 13– inquieren la significación de una palabra. En principio parece que en la mayor parte de los

casos en que utilizamos la forma de pregunta «¿qué es *a*?» y sustituimos ese *a* por un predicado o por un nombre propio, no tiene relevancia alguna si el resultado lo consideramos como búsqueda de un objeto o del significado de una palabra. Parece que buscamos la misma respuesta tanto cuando preguntamos qué es alergia o qué significa la palabra «alergia». Y en ambos casos la solución buscada podría expresarse así: «Es la hipersensibilidad de un organismo a unos estimulantes.» Pero si en vez de la palabra «alergia» ponemos «hombre», no parece que las dos preguntas sean tan fácilmente intercambiables, pues «¿qué es el hombre?» inquiere algo distinto de la pregunta «¿qué significa la palabra *hombre*?», ya que estando a lo dicho antes (14), parece que la pregunta primera supone el conocimiento del significado «hombre» al menos como un concepto heurístico. Este ejemplo pone además de manifiesto que en la pregunta acerca del significado de la palabra «hombre», puede que sea la comunidad lingüística que haya de darnos la información última, pero, a la pregunta «¿qué es el hombre?», dudaríamos mucho en aceptar sin más la respuesta: «Exactamente lo que la comunidad lingüística correspondiente fija en el uso de esta palabra.»

*Bibliografía:* Frege 1962; Putnam 1979.

### 3. *Hablar en la lengua - hablar de la lengua*

Por mor de una mayor claridad, aunque también para evitar antinomias (las contradicciones que pueden seguirse en un sistema lógico) se ha reclamado distinguir siempre si se habla en una lengua o sobre una lengua. La lengua en que se habla de otra se designa como metalenguaje, en tanto que esa otra se conoce como lenguaje-objeto. Así, pues, cuando se habla del significado de una expresión lingüística, ello se hace en el metalenguaje; cuando pregunto por ejemplo «¿qué es el hombre?», no me refiero a una palabra sino a la cosa; no hablo sobre la palabra en cuestión, sino por medio de la palabra; no la explico sino que la empleo. Las palabras y expresiones sobre las que se habla, y que por lo mismo se explican, se ponen entre comillas para caracterizarlas, distinguiéndolas así de las que simplemente se utilizan. 25

Por lo demás, con esta distinción no se soluciona completa- 26

mente el problema. Podemos ilustrarlo con el ejemplo siguiente. Cuando nos encontramos con la afirmación «un pez es un vertebrado que respira por las branquias», no podemos dar por hecho sin más que se trate de una afirmación sobre una determinada especie de pobladores del agua, y no de una afirmación sobre el lenguaje de la zoología. Ello depende, en efecto, del contexto. Cuando en ese contexto se discute por qué en la zoología a las ballenas no se las designa como peces, se está hablando del uso lingüístico de la zoología. Cuando entonces alguien pregunta en qué se diferencia el concepto científico natural de «pez» del que maneja el lenguaje coloquial que habla de ballenas y sepias, la respuesta podría ser ésta: «La zoología conecta el significado de la palabra "pez" con unos vertebrados, y desde luego no los que respiran por los pulmones sino aquellos otros que mediante sus órganos respiratorios pueden tomar el oxígeno del agua. De ahí que el lenguaje zoológico pueda determinarse por la afirmación de que "un pez es un vertebrado que respira por las branquias".» Tal aseveración habla sobre el lenguaje y pertenece, por tanto, a un metalenguaje. Si, por el contrario, no se hablase sobre el lenguaje, sobre la palabra «pez», sino sobre el grupo de animales que esa palabra designa, con la misma frase se respondería por ejemplo a la pregunta: «¿Cómo pueden respirar los peces, si casi ninguno tiene pulmones?»

27 La afirmación aludida puede también servir como ejemplo de cómo es necesario ante todo cerciorarse del lenguaje en que se habla y de cuál es el significado que corresponde a las expresiones utilizadas, antes de poder enjuiciar la verdad de las afirmaciones en cuestión. La explicación del lenguaje tiene que preceder a la declaración del asunto o tema. Suponiendo el lenguaje tradicional y corriente, sería falsa la afirmación de que «los peces son vertebrados que respiran por branquias», porque las sepias no son vertebrados y porque las ballenas y delfines no respiran por las branquias, aunque en ese lenguaje coloquial se les designe a todos como «peces». «Pero en realidad –podríamos objetar– no son peces, sino cefalópodos o mamíferos que viven en el agua.» La objeción, sin embargo, sería confusa, puesto que en vez de «en realidad» tendría que decir «según el lenguaje de los zoólogos –que desde luego nosotros aceptamos como correcto– en el que ellos dividen los animales de manera diferente a como suele hacerlo a veces el lenguaje coloquial». Se impone, pues, cautela al utilizar las expresiones «realmente», «en realidad», para que no

pretendamos mediante el empleo de las mismas decir que algo existe con independencia de una opinión, de unos deseos y pensamientos, y que algo sólo se designa como real porque responde a la concepción dominante, es decir, a la que se acepta como válida.

Aún plantea otro problema la distinción del hablar en un 28
lenguaje o sobre un lenguaje. Parece evidente que una afirmación universal, y por tanto una ley científica natural en la forma: «Si a $x$ le corresponde el predicado $P$, quiere decirse que a todos los $x$ les corresponde asimismo $Q$», o bien –escrito con signos lógicos– «$\bigwedge x(P(x) \rightarrow Q(x))$», podría rebatirse con un solo ejemplo en contrario o –como ahora también se dice– podría falsarse. Así, la afirmación «todos los cisnes son blancos» se demostró falsa con el primer cisne negro que se descubrió en Australia.

Aquí, sin embargo subyace a su vez una dificultad. En efecto, si se quisiera hacer depender de la coloración blanca el que un ejemplar de esa subfamilia de ánades puede llamarse o no «cisne», con el descubrimiento de uno de tales ejemplares que no es blanco, no habría que ver refutada la afirmación universal «todos los cisnes son blancos», sino consignar simplemente que en tan curioso ejemplar no se trata de un cisne. Con ello la afirmación universal queda a resguardo de la refutación o –como se dice en el lenguaje científico– queda inmune a la crítica, por cuanto que se la entiende como explicación metalingüística de un significado verbal o como afirmación de un concepto, y no cual afirmación sobre el color de determinadas aves natatorias, es decir, sobre un sector de la realidad.

De este modo siempre pueden hacerse afirmaciones generales con independencia de los resultados de la observación y presentarlas, bajo ese aspecto, como inmunes a la crítica, si se las toma como prescripción para el empleo lingüístico. Quien se decide a utilizar un concepto independientemente de que se dé una determinada nota en todos los casos de su aplicación, a ese tal no puede desconcertarle ninguna prueba en el sentido de que en algunos casos falta la nota o característica requerida, porque su conclusión será la de que en tales casos no habría que haber empleado el concepto de marras. En favor de ese proceder habla el que mantenga constante la significación del concepto haciendo así fiable el lenguaje. Y habla en contra el que pueda hacer fracasar la corrección objetiva de, por ejemplo, los principios o teoremas en las ciencias al transformarlos en normas lingüísticas.

Permite además insistir en una terminología para comprender el campo correspondiente de la realidad, aunque tal vez se haya demostrado como inviable. Para esos hechos hay que introducir complementariamente nuevas expresiones, con lo que el lenguaje se hace confuso. Por lo cual parece necesario un desarrollo lingüístico controlado, si se pretende reproducir claramente la realidad. En ese sentido hay que indicar si se pretende utilizar una palabra con un significado que difiere del habitual. El medio más eficaz para un desarrollo lingüístico así de vigilado lo representa en el lenguaje científico la definición.

*Bibliografía:* Petöfi 1975; Tarski 1935.

4. *Definición y propedéutica*

29 Esta diferencia entre el hablar en una lengua acerca de algo distinto y el hablar metalingüístico sobre esa lengua la recuerda una división en la doctrina clásica de la definición, que distingue entre definición nominal y real. La definición nominal tendría que «delimitar el significado preciso de un signo lingüístico», mientras que la definición real «ha de dar la esencia específica de una cosa» (Brugger 1976, 56).

Con ello se difumina el que toda definición pertenezca al campo metalingüístico porque en ella se trata siempre de determinar el significado de un signo lingüístico; habla, por tanto, sobre algo que se refiere al lenguaje, incluso cuando con ello establece una relación con las cosas. La palabra «definición» viene del latín *definire,* que significa también «delimitar», porque en la definición hay que señalar el ámbito de aplicación de un concepto, estableciendo lingüísticamente su contenido significativo (16). Cuando se utiliza una escritura simbólica, es como si se afirmase que «$x$ se define como $y$» o bien que «$x$ es definitoriamente igual a $y$» estableciendo la fórmula «$x$ = df $y$» o bien «$x$ def $y$» o simplemente «$x := y$». La expresión que ha de definirse –el denominado *definiendum*– está en lugar de $x$, mientras que los elementos utilizados para la definición, todo lo que se designa como *definiens*, ocupan el lugar de $y$. Según la doctrina tradicional de la definición, el *definiens* debe añadir al *definiendum* el género inmediatamente superior, el *genus proximum*, y a éste sumarle la *differentia specifica* que lo pone en su sector propio. Como ejemplo

de tal definición podríamos citar el siguiente: «un cuadrado = df un rectángulo de lados iguales»; y también la definición clásica del hombre: «el hombre = df un animal racional».

Una de las debilidades de esta regla definitoria está en que no 30
permite definir relaciones o funciones, sino sólo predicados simples. «Simple» se dice un predicado que, junto con un nombre, forma una oración simple; por ejemplo, es simple «duerme» porque con un nombre propio permite completar la frase: «Diego duerme»; por el contrario, «ama» es un predicado doble («Diego ama a Carmen») y es triple el «está entre» («Zaragoza está entre Barcelona y Madrid»). Las expresiones simples de esa índole se denominan también propiedades, mientras que las múltiples se llaman relaciones.

Otro inconveniente del esquema definitorio tradicional es que no establece lo que ha de considerarse como «concepto superior inmediato» o *genus proximum*. Un cuadrado, en efecto, no sólo puede definirse como un rectángulo de lados iguales sino también como un rombo rectangular. Por ello la ciencia moderna emplea también otras varias formas definitorias. La física define: «fuerza = df masa por aceleración»; y la química: «sal común = df cloruro sódico (ClNa).» Y la teología podría hacer uso de la definición extensional que menciona todos los elementos a los que puede aplicarse el concepto que ha de definirse, diciendo por ejemplo: «Los evangelistas = df Mateo y Marcos y Lucas y Juan apóstol.» En esta última definición no se podría diferenciar a Juan de Juan Bautista diciendo, por ejemplo, como se le suele designar habitualmente el «evangelista», porque la inclusión de ese título iría contra la regla de que las definiciones no han de ser circulares, y por consiguiente que el definiente no ha de contener expresiones que ya aparecen en el *definiendum* o que a su vez tuvieran que definirse con ayuda de lo mismo que se trata de definir; y ello porque el definiente debe de tener un significado bien preciso, que no se puede determinar a su vez recurriendo a lo que ha de definirse. «De lo cual se desprende, por una parte, un orden para las definiciones en el lenguaje *S (Sprache)*, pues las expresiones definidas que aparecen en el definiente tienen que haber sido el *definiendum* de una definición anterior; y síguese, por otra parte, que no se puede definir todo; es decir, habría que volver a expresiones básicas bien determinadas del lenguaje *S*, que a su vez no están definidas» (Keller 1979, 116). De lo contrario en la cadena de la definición no se llegaría nunca al final sino que

habría que retroceder hasta el infinito, en un *regressus in infinitum*, como suele decirse.

31 Una definición supone ya, por tanto, un lenguaje existente. Un caso especial es el que se da en el cálculo, entendiendo por tal un sistema de figuras con las reglas operacionales correspondientes; así se puede designar un campo de funciones lógicas (cálculo lógico) o matemáticas como un juego de ajedrez. Sus elementos, en efecto, sólo pueden definirse indicando cómo ha de procederse con ellos de conformidad con ciertas reglas. Aunque en el cálculo se prescinde del significado (semántico), sus figuras o elementos se llaman también «signos», y su determinación, «definición». Pero estas expresiones tienen aquí un significado que difiere del corriente, aunque a menudo no se indique. Incluso cuando en tales definiciones no debe entrar el lenguaje existente, porque no pretende dar el significado semántico de una expresión sirviéndose de otras, se hace necesario dicho lenguaje para explicar sus respectivos elementos y reglas.

Aquí hay, pues, una «imposibilidad de engaño *(Unhintergehbarkeit)* del lenguaje», como ha sido descrito el hecho, a veces con unas consecuencias exageradas. Algo parecido viene a decir la afirmación de que el lenguaje coloquial representa el último metalenguaje. Se reclama incluso que, al hablar sobre un lenguaje, que entonces se llama lenguaje-objeto, haya que utilizar otro «nivel lingüístico», el metalenguaje. Y cuando se habla de ese metalenguaje, se necesita otro metalenguaje. Esa jerarquía de grados lingüísticos puede prolongarse a placer; pero, dado que tampoco aquí se puede retroceder hasta el infinito, se hace necesario explicar en un lenguaje coloquial el último grado del metalenguaje en cualquier discusión.

32 Y queda la cuestión de cómo las palabras básicas de éste y de aquel lenguaje, que en definitiva han de aceptarse como indefinibles, y a las que se reducen los otros conceptos definidos en una cadena de definiciones, se pueden conocer en su significación que es fundamental para el proceso ulterior, o cómo pueden introducirse, según se dice en el lenguaje especializado.

Para ello existe esta alternativa: o la introducción supone un conocimiento lingüístico o no. En el caso primero o bien puedo introducir la expresión de un modo puramente lingüístico, por cuanto que describo su significación con una perífrasis, explico lo indicado por ella o aduzco ejemplos de su aplicación (por ejemplo: «verduras» designa diversas plantas comestibles y el plato que

con ellas se obtiene, como berzas, judías, zanahorias, espinacas, etc.); o bien puedo añadir al lenguaje unos gestos indicativos o presentar gráficamente los ejemplos descritos con el lenguaje (por ejemplo: «esto es un teléfono», «esto es un color rojo púrpura, esto en cambio no lo es»). La introducción acompañada de una muestra o señalización se llama «deíctica», mientras que la otra puede llamarse «ejemplar explicada». (De las «definiciones con indicación» o muestra de referencia mejor sería no hablar, porque en ellas no se trata de definiciones, sino de introducciones predefinitorias.)

Mas como esas introducciones suponen ya el conocimiento del lenguaje, no pueden representar el tipo de introducción originaria. Ésta sólo puede verse en la introducción ejemplar en sentido estricto. En ella el uso lingüístico ya no se explica lingüísticamente, sino que se presenta en situaciones cambiantes y en un contexto diferente, en los que se puede utilizar una expresión y en los que no puede utilizarse. Es en la observación de tales ejemplos y contraejemplos en la que también el niño aprende originariamente el lenguaje.

Las expresiones así introducidas en una comunidad lingüística nunca son definitivamente delimitables y fijables en su significación por obra del uso vivo, además de que varían en virtud de las diferentes agrupaciones sociales o espaciales dentro de esa comunidad lingüística, lo que conduce a «sociolectos» y dialectos. La necesidad de marcar unos límites más fiables dentro de esas significaciones vagas y oscilantes es la que exige –entre otros varios motivos– las definiciones. Que sean necesarias no resulta evidente.

Entre las reglas de la recta definición cuenta, en efecto, el que –como resultado de la definición– definiente y definiendo se correspondan, de manera que en cualquier contexto uno pueda sustituir al otro, sin que por ello cambie el significado de la frase en la que aparecen. Esto responde a la exigencia de que sea posible eliminar (o seleccionar) las expresiones definidas, establecida por el matemático y filósofo francés Blaise Pascal (1623-1662). De ese carácter intercambiable entre *definiens* y *definiendum* deriva la no-creatividad de la definición. Ello quiere decir que de una definición no puede derivarse ninguna nueva afirmación objetiva, que no hubiera podido sacarse también sin la definición. Podría así parecer, dado que la expresión definida ha de evitarse en principio, que las definiciones son en teoría superfluas.

33 Pero entonces se plantea la cuestión de por qué definir. Y la respuesta suena así: porque las definiciones son sumamente útiles y sin ellas sería inviable cualquier trabajo científico. No se define, pues, por definir, sino entre otros fines, a los que parece servir, para determinar el significado de una expresión lingüística, ya que en eso consiste el cometido de cualquier definición. Con ello se manifiesta también el propósito de utilizar, dentro de una explicación o de una ciencia para la que se define, una determinada expresión, y siempre con el significado que aporta la definición.

A este respecto tres son las posibilidades que cabe imaginar: que la expresión tenga ya un significado suficientemente preciso para los fines perseguidos y a los que se querría aplicar; que el significado existente de la expresión sea demasiado impreciso o que haya de interpretarse en discrepancia con el empleo habitual y corriente; o bien que la expresión sea nueva por completo y haya que asignarle por primera vez un significado. En el caso primero se trata, por tanto, de fijar el significado existente. Semejante fijación puede ser verdadera o falsa. Como definición (a fijar) sólo cabe calificarla en la medida en que a la vez comporta la prescripción de utilizar en el futuro la expresión de que se trata justo con la significación fijada. Como todas las definiciones, la significación fijada puede ser adecuada o inadecuada, pero no verdadera o falsa. Semejante fijación se designa también análisis conceptual. Por el contrario, en el caso segundo, cuando no se asume una significación ya establecida, de lo que se trata es de fijar por primera vez sus límites, y entonces se habla a veces de una explicación del concepto (expresión que desde luego no es muy feliz, pero que desde Carnap se ha generalizado para contraponer un concepto inexacto a otro correlativo más preciso). Esta definición, que como la tercera es una definición que ha de establecerse, se puede también calificar como restrictiva o precisadora. En el caso tercero se introduciría por medio de la definición una expresión completamente nueva, para designar por ejemplo un campo de la realidad que hay que delimitar de nuevo o que ha sido descubierto por vez primera (un caso así sería el de los astrónomos que introdujeron la designación del «quasar») o cuando se trata de sustituir una formulación complicada por una expresión nueva y breve. Por lo demás, esto también puede ser el objetivo en otros tipos de definición.

La distinción aquí señalada entre la definición que ha de

fijarse o establecerse de nuevo se designa hoy a veces con las viejas expresiones de definición nominal y definición real. Se dice, por ejemplo: «Mediante una definición nominal se introduce un concepto nuevo en el lenguaje científico, con lo que éste se amplía; mientras que mediante una definición real se reduce... un concepto ya conocido a otras expresiones conocidas acomodándolo a sus intensiones» (Essler 1970, 62). A mí me parece preferible dejar de lado la terminología tradicional, pues que de otro modo no queda claro en qué significación se emplea.

*Bibliografía:* Essler 1970; Gabriel 1972.

## 5. *La pregunta acerca de la esencia*

Originariamente la definición real aspira a expresar la esencia 34
de una cosa (27). Y también preguntas del tipo «¿qué es el hombre?» o «¿qué es la vida?» se entienden a menudo –puesto que el concepto utilizado en la pregunta no hay que introducirlo de nuevo, sino que ya es conocido– como una búsqueda de la esencia de lo que se cuestiona (y no sólo como la búsqueda de una definición nominal). En todo caso habría que explicar, de cara a tales propósitos, lo que ha de entenderse por «esencia» *(Wesen)*. Aunque en la tradición filosófica este concepto ha desempeñado un papel importante, su significación ha seguido siendo muy imprecisa. Platón y Aristóteles utilizan como equivalente la expresión griega *ousia*, pero cuyo significado es tan polifacético que la filosofía escolástica medieval necesitó de dos palabras para su traducción latina, las de *substantia* y *essentia*, que en alemán se traducen por *Substanz* y *Wesen*.

Por «esencia» *(Wesen)* se entienden tres cosas en esa tradición: «La esencia *(Wesen)* constituye ante todo como *ser-así (Sosein)* el contrapolo de la existencia *(Dasein)* y se llama *esencialidad (Wesenheit)*. Así como la existencia responde a la pregunta "si" un ente existe, así también el ser-así responde a la pregunta de "qué" es un ente, y por ello la esencialidad se designa asimismo "quididad" o "coseidad" *(quidditas, Washeit)*. Si para el *Dasein* (o estar-ahí) se emplea la palabra "existencia", así por contrapartida se designa la "coseidad" como "esencia".» En un segundo significado la esencia *(Wesen)* designa lo esencial, «el ser propio o verdadero de las

cosas, que produce, sostiene y hace inteligible su forma aparente... Pero mientras que la forma aparente está sujeta al desmembramiento, el cambio y, por ende, la no-necesidad, la esencia aparece como lo superior al desmembramiento, lo permanente y necesario». Finalmente, «al ente individual se le llama también una esencia, y hasta hablamos de la esencia individual» (Lotz 1976, 463s).

Así, pues, en la primera de las significaciones aquí mencionadas la esencia *(Wesen)* responde a la pregunta de «¿qué es *a*?», sin tener aquí en cuenta la pluralidad de los posibles tipos de respuesta (19s). El significado tercero se diferencia de los otros, incluso en el lenguaje coloquial, por el hecho mismo de que aquí, a diferencia de los otros dos casos, no entra una complementación genitiva, es decir, que no se habla de la esencia de una cosa, sino simplemente de esencias vivas. El significado de «esencia», señalado en segundo lugar, es el fundamental cuando –mediante la pregunta de qué es una cosa– se busca su esencia. En la definición dada se señalan tres notas, que sugieren una significación diferenciada de «esencia». Si, por ejemplo, la esencia como algo permanente se contrapone al cambio, o como aquello que produce y sostiene la forma aparente, se aproxima a la substancia en el sentido aristotélico o kantiano, que como realidad independiente sigue siendo la misma bajo sus cambiantes propiedades. Como «superior a la individuación» o aislamiento, apunta al concepto universal, que puede estar realizado en muchos individuos, o a su fundamento en el individuo. Con el «necesario» no se pretende afirmar en modo alguno que la cosa, de cuya esencia se habla, lo sea por sí misma; se dice más bien que algo es tan esencial a una cosa –y en este sentido tan necesario para ella– que ésta desaparecería sin aquello que pertenece a su esencia. Con ello, sin embargo, no se indicarían las condiciones de existencia de la cosa; sin oxígeno, por ejemplo, el hombre no puede vivir, le es vitalmente necesario, mas no puede decirse que el oxígeno pertenezca a la esencia del hombre.

A mí me parece que este significado de «esencia» sólo puede aclararse partiendo de la doctrina tradicional de la definición clasificatoria con su exigencia de precisar un concepto desde el concepto inmediatamente anterior de género y de diferencia específica, y completándolo con la doctrina de los predicables, expuesta en la lógica aristotélica. Los cinco predicables señalan los modos con que un concepto puede predicarse de un objeto (es

partiendo de esas maneras de atribución como se denominan predicables los conceptos así utilizados). Al mismo tiempo ello permite una clara determinación de la caracterización de los juicios como «analíticos» o «sintéticos».

Pongamos como ejemplo la definición clasificatoria de un cuadrado, que se define como «un rectángulo de lados iguales». Así las cosas, los cinco predicables pueden precisarse de este modo: 1) «cuadrado» equivale a la especie *(species);* 2) «rectángulo» sería el género o *genus proximum;* 3) «de lados iguales» constituiría la *differentia specifica.* Con ello estaría dada la esencia de un cuadrado compendiando las notas que lo constituyen. Habrá después otras notas que le convengan de un modo necesario o simplemente casual (accidental). Que en él las líneas diagonales se corten por la mitad y formen entre sí un ángulo recto, sería una nota necesaria, mientras que el hecho de que la longitud de los lados sea de diez centímetros sería algo casual en el sentido de que los cuadrados pueden tener exactamente igual otras medidas de longitud. 4) Una propiedad que se atribuye necesariamente se llama *proprium;* 5) mientras que otra cualquiera se dice «accidente» (lógico).

La indicación de la esencia desde el género y la diferencia específica se ha llamado también «esencia metafísica». «Se dice que pertenecen a la esencia metafísica únicamente las notas constitutivas contenidas en la definición, mientras que en la esencia física entran también las notas consecutivas, es decir los *propria,* porque sin ellos la esencia no puede realizarse de un modo físico. Según lo cual habría que decir que la esencia puede realizarse metafísicamente sin los susodichos *propria.* Mas ¿qué puede significar esto? De hecho la denominada esencia metafísica sólo puede pensarse, pero no existir realmente. Por ello sería más correcto llamarse "esencia lógica" o "concepto esencial"; la esencia con sus determinaciones *(propria)* que se siguen necesariamente del concepto esencial es lo que se llama *la esencia real»* (de Vries 1980*b*, 110).

Así, pues, como esencia sólo cuenta lo que se expresa en la 36
definición *–essentia est id quod per definitionem significatur,* la esencia es aquello que se expresa con la definición, dice ya Tomás de Aquino (1225-1274, *De ente,* VII, 60)–, o lo que de ella se deriva necesariamente. De ahí que dependa por completo de la respectiva definición lo que ha de aceptarse como esencial y lo que no lo es. En una figura que se define como rectángulo entraría en la

esencia el que las líneas diagonales se corten por la mitad, pero no el que se corten en ángulo recto; mientras que si lo que se define es un cuadrado, entonces sería también esencial a esa figura el que sus diagonales se cortasen también en ángulo recto.

Cuando se trata de propiedades que no se siguen necesariamente de aquello que la definición establece, sino que por ley natural se siguen de otras o se relacionan con ellas, también cabría atribuirlas a la esencia en un sentido más amplio, que a veces se llama «esencia física», y decir por ejemplo que es esencial al azúcar el que pueda desleírse en agua.

Si añadimos que en la tradición filosófica se ha empleado «esencia» *(essentia, Wesen)* como contraconcepto de «ser» *(esse, Sein)* o «existencia», y no sólo para expresar el «ser-así» *(Sosein)* sí que también para determinar y definir el ser o la existencia, entonces se explica que la expresión «esencia» resulte confusa en sumo grado. A ello se suma el que tampoco «ser» y «existencia» designan lo mismo, porque puede hablarse por ejemplo del «ser pensado» pero difícilmente de la «existencia pensada», y en cualquier caso habría que distinguir entre la existencia de lo pensado y lo pensado existente, que no puede dejar de existir. Por ello parece oportuno evitar en el lenguaje científico el concepto de «esencia» en razón de su imprecisión. Habría que precisar más lo que con tal concepto se apunta, ya que se habla de las notas contenidas en la definición, de las propiedades necesarias o de las determinaciones por ley natural (o mejor como naturalmente necesarias) de una cosa.

*Bibliografía:* de Vries 1937, 64-88, 214-235; Zubiri 1968.

### 6. *Analítico - sintético*

37 También pueden servir las expresiones «analítico» y «sintético» —previa por supuesto su explicación— para precisar con mayor claridad lo que puede entenderse por «esencial».

Asimismo lo que puede pasar por analítico y lo que no puede considerarse como tal, es algo que sólo puede establecerse a partir de la definición. Analíticas son las afirmaciones que se predican, en conjunto o en particular de una cosa definida, o mejor, según la teoría actual de la predicación, de aquello que cae bajo la

definición. En una definición clásica desde el concepto de género y diferencia especifica surgen unas afirmaciones analíticas por el hecho de que de la especie definida se predica uno de los tres primeros predicables, es decir, la especie o el género (aunque no se trata del *genus proximum*, sino de un concepto genérico superior, utilizado antes en la cadena definitoria) o la diferencia específica. Como ejemplo puede tomarse el cuadrado, definido como «rectángulo de lados iguales», después de que en la serie definitoria se le haya definido antes como un rectángulo y éste como un paralelogramo de ángulos rectos. En tal caso afirmaciones como «un cuadrado es un cuadrado», «un cuadrado es un rectángulo de lados iguales», son tan analíticas como «un cuadrado es un rectángulo» o «un cuadrado es un paralelogramo» o «un cuadrado tiene los lados iguales» o «un cuadrado tiene los ángulos rectos». Sólo que en los dos primeros ejemplos aducidos las afirmaciones al ser reversibles no sólo son analíticas sino también tautológicas. Es decir, que las afirmaciones tautológicas representan, según tal indicación, una parte de las analíticas. Cuando, por el contrario, de algo que cae bajo una definición se predican unas notas que no se han utilizado para la tal definición, se trata de una afirmación sintética. Si, por ejemplo, del cuadrado tal como se le ha definido se dice que sus diagonales se cortan en ángulo recto o que se parten por la mitad, tendríamos una afirmación o un juicio sintéticos, como lo sería la afirmación de que la longitud de sus lados tiene 5 centímetros.

Por lo demás, las dos primeras aseveraciones podrían hacerse sin necesidad de examinar la figura enjuiciada, partiendo simplemente de que se trata de un cuadrado, ya que predican un *proprium*, es decir, una propiedad que viene dada necesariamente con la misma definición. En cambio, el dato de la longitud de los lados es *sintética a posteriori*, porque introduce un accidente, algo que no está necesariamente en lo definido, y que por tanto sólo puede atribuirse al objeto enjuiciado *a posteriori* de su observación. Por el contrario, no tengo necesidad de medir un rectángulo concreto para poder afirmar que sus dos diagonales tienen la misma longitud; es una aseveración que puedo hacer más bien *a priori*, hecha con anterioridad a la experiencia de los casos concretos que se enjuician. Si, por ejemplo, se ha definido un cuadrado como una «figura euclídica plana, cuyas diagonales tienen la misma longitud, se cortan en ángulo recto interseccionándose por la mitad», las afirmaciones sobre el cuadrado serían analíti-

cas, que en otra definición podrían valer como sintéticas, y a la inversa.

Así, pues, sin conocer la definición de una cosa no se puede responder a la pregunta de si algo pertenece o no a su esencia, ni puede tampoco establecerse si una afirmación sobre la misma es analítica o sintética, fuera de la simple afirmación de identidad en la forma «*A* es *A*», que evidentemente es siempre analítica por ser tautológica.

*Bibliografía:* Delius 1963; Keller 1979, 117-120.

III

# ¿QUÉ ES UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO?

De acuerdo con las reflexiones que preceden, al ocuparnos de 38
la cuestión «¿qué es una teoría del conocimiento?» no nos preguntamos por la esencia de dicha teoría; primero, porque ese concepto de «esencia» se nos aparece demasiado impreciso y que por lo mismo no querríamos utilizar en el futuro; y, segundo, porque deberíamos partir de la definición de «teoría del conocimiento» para poder responder a dicha cuestión. Ahora bien, todavía no disponemos de esa definición. De ahí que debamos formular nuestra pregunta de este otro modo: «¿Qué hay que entender por la expresión "teoría del conocimiento"?» Se trata, por tanto, de definir ese concepto. Para ello habría que mantener en lo posible la concepción general, pero de cara a delimitar después mejor y con la precisión suficiente el significado. El objetivo primero lo satisfacemos teniendo en cuenta el uso lingüístico existente, es decir, anticipando una especie de definición, mientras que el objetivo segundo sólo lo logramos cuando no asumimos sin más el significado existente, sino que excluimos aquellas formas de aplicación de la expresión «teoría del conocimiento» que resultan demasiado imprecisas; con otras palabras, empleamos una definición restringida.

La manera más simple de comprobar el uso lingüístico existente es la consulta de un diccionario fiable de la lengua en la que nos expresamos. En tales diccionarios se dice, por ejemplo, que la teoría o doctrina del conocimiento es «la ciencia del conocimiento, es decir, de la esencia, alcance y límites del conocimiento». De esa definición tomaremos el que la teoría del conocimiento es una ciencia del conocimiento; por lo demás –y ahí está el interés

por precisar el significado que se da–, existen otras ciencias del conocimiento, como la psicología de la percepción y del pensamiento, la lógica y la teoría de la ciencia, de modo que es necesario señalar con precisión mayor que en la teoría del conocimiento se trata de la disciplina filosófica que se ocupa del conocimiento (además, no deberíamos formular que se trata de la esencia del conocimiento, sino decir que se pregunta lo que es el conocimiento).

39 Con ello podemos proponer como definición –que tiene en cuenta el uso existente del lenguaje– la formulación siguiente: «Teoría del conocimiento = la ciencia filosófica del conocimiento.»

No puede darse por supuesto que los tres elementos utilizados en esa definición del definiente sean ya lo bastante concretos y precisos. Debemos también indicar qué es lo que ha de entenderse por «conocimiento», por «ciencia» y por «filosofía». Puede anticiparse que entre esos tres conceptos existe una relación jerárquica, de modo que la ciencia constituye una parte del conocimiento, y la filosofía una parte de la ciencia; con lo cual en ese ordenamiento «conocimiento» es el concepto más amplio, y la «filosofía» el más restringido.

## 1. *¿Qué es conocimiento?*

40 «Conocimiento» parece ser una de las expresiones fundamentales, que no pueden reducirse –mediante una definición por ejemplo– a otras más conocidas. Por lo mismo, para determinar el significado de esta palabra, no se debe de recurrir a la introducción definitoria del concepto, sino a la ejemplar (32). Antes, sin embargo, hay que anotar una distinción que permite eliminar un campo en la aplicación de la palabra. Efectivamente, en el lenguaje coloquial a menudo se emplea también la palabra «conocimiento» para señalar el resultado de un proceso cognitivo, para abrazar bajo un concepto realidades conocidas y compendiadas en unas afirmaciones; así, se habla de los «conocimientos de la medicina» o de «los conocimientos recientes de la investigación astronómica». Esta aplicación, que deriva del contexto, no puede ocupar aquí el primer plano; el interés de esa teoría del conocimiento cuenta sobre todo para los actos cognitivos. Lo que la palabra «conocimiento» afirma en esa significación puede seña-

larse perfectamente bien enumerando los casos en que se aplica. En las afirmaciones siguientes describo unos ejemplos de conocimiento: «Veo la puerta. Me imagino la entrada detrás. Me siento cansado. Resuelvo una ecuación. Proyecto una casa. Me aprendo de memoria una poesía. Planifico mis vacaciones. Compruebo que la ciudad resulta lúgubre. Yo pienso. Estudio un argumento en favor del derecho de propiedad. Me pregunto cómo he podido olvidar una cosa así. Discutimos sobre el concepto de "libertad". Formulo una hipótesis. Se me ocurre una posibilidad de solucionar ciertas dificultades. Echo de ver que en un cuadrado las diagonales tienen que ser siempre más largas que los lados.» Además, todo lo que hago o quiero, en la medida en que tengo conciencia de ello, pertenece bajo ese aspecto de la conciencia al conocimiento, incluso cuando la conciencia mediante una reflexión no se propone como objeto tales propósitos y actividades, sino que simplemente los acompaña. Se trata, por tanto, de un campo muy amplio y difícilmente delimitable aquello que se designa como conocimiento. Y habremos de aclarar los tipos de conocimiento –de los que se hablará en el curso de la teoría del conocimiento– con ayuda de algunos ejemplos. Para lo primero puede bastar el que consideremos el conocimiento como objeto de la teoría cognitiva en el sentido amplio en el que apuntan las frases de los ejemplos mencionados.

*Bibliografía: Handbuch der Psychologie* 1966/1964; Oerter 1974.

## 2. *¿Qué es ciencia?*

Como nota definitoria inmediata de la teoría del conocimien- 41
to habría que señalar ahora la ciencia, que a su vez representa un tipo de conocimiento. También aquí hemos de advertir una vez más que por «ciencia» no pocas veces se entiende el resultado del conocimiento científico, como cuando se habla del «estado actual de la ciencia». Si bien el proceso cognitivo que conduce a ese resultado puede denominarse asimismo ciencia, y hasta es decisivo para la concesión de ese predicado (pues un producto cognitivo sólo puede calificarse de científico cuando su obtención responde a unas exigencias científicas), sin embargo no debe entenderse por «ciencia» el proceso de una investigación y re-

flexión metodológica, sino su resultado establecido lingüísticamente.

Con esa restricción puede definirse la ciencia como un «sistema de expresiones justificable en general, que sirve para ordenar los conocimientos sobre un campo determinado de la realidad y bajo un determinado aspecto». También los elementos de esa definición necesitan de una explicación ulterior. Las expresiones abarcan frases, reglas (también las instrucciones simbólicas de actuación), fórmulas (por ejemplo, las fórmulas estructurales de las combinaciones químicas), además de las formas afirmativas, como las que se emplean en la lógica, pero también signos lógicos y matemáticos, así como exposiciones gráficas y proyectos de modelos. En una palabra son expresiones todo cuanto sirve para establecer más allá del momento presente los resultados de unos procesos cognitivos.

Lo que aquí haya de entenderse por «sistema» puede determinarse partiendo del concepto superior de «multitud». Una multitud es el conjunto de distintos objetos: éstos pueden ser elementos aislados o cantidades parciales, es decir, que pueden ser individuos o clases; y pueden ser reales o fingidos. En una multitud pueden entrar asimismo propiedades y relaciones, nombres, signos, principios y números. Esa multitud puede ser cerrada o –si se le pueden seguir sumando nuevos elementos– abierta. Cuando los elementos de una multitud pueden reunirse de acuerdo con una regla, se trata de una multitud ordenada, de un orden. Si además esos elementos se definen desde la mutua subordinación y de cara al conjunto, entonces se les designa como «sistema».

42 Para que ese sistema pueda calificarse como «justificable», hay que poder demostrar que responde a unas normas establecidas, pues toda justificación se da probando que se ha tenido en cuenta una orientación o regla considerada como determinante. La norma capital, por la que debe medirse un sistema científico, deriva de la finalidad de la ciencia, que en la definición de la misma se ha señalado en general como un propósito de ordenar los conocimientos. Por eso la ciencia será justificable en su conjunto, cuando puede demostrar que en conjunto responde a la finalidad para la que se cultiva, a saber: el de hacer comprensible –al menos para quien está familiarizado– un sector de la realidad por cuanto que lo presenta de una manera ordenada. Para ello tiene que empezar el sistema por estar libre de contradicciones y por estar montado en una secuencia plausible; tiene además que

descubrir sus propias limitaciones, dando a conocer hasta dónde no llega. Mas también se requiere una posible justificación de sus distintos elementos y reglas.

Una posibilidad de justificar las afirmaciones consiste en demostrar que son verdaderas. Sin embargo, hay muchas cosas en la ciencia que no pueden justificarse de esa manera, bien porque no se trata de afirmaciones que hayan de establecerse sino por ejemplo de reglas, proposiciones y cuestionamientos, o bien porque las afirmaciones se presentan como hipótesis o como modelos que han de aclararse y que no tienen la pretensión de ser verdaderas. En tales casos es posible una justificación, demostrando que algo, una hipótesis por ejemplo, es razonable o, lo que es lo mismo, resulta útil o adecuada al propósito de la ciencia. A fin de que un interés individual o parcial pueda presentarse como meta de una ciencia y convertirse así en la norma para su justificación, la definición de ciencia propuesta utiliza la expresión «justificables en general», o sea, con independencia de los intereses particulares o de grupo que serían contrarios a los intereses de otros. Mediante una justificación de esa índole la ciencia alcanza también una vigencia universal, que la caracteriza frente a otras síntesis de afirmaciones o conocimientos.

Mas como la orientación «justificable» para otros incluye el 43
que frente a los mismos pueda justificarse algo, la ciencia tiene también que asegurarse la posibilidad de ser entendida rectamente por ellos. Esa inteligibilidad intersubjetiva exige a su vez un alto grado de precisión y constancia en el lenguaje, que no se aparta sin advertirlo del significado de una palabra una vez establecido.

En ocasiones se prefiere no la justificabilidad de una ciencia sino la demostrabilidad intersubjetiva de sus afirmaciones. Tal exigencia me parece imprecisa en demasía, porque deja aún más en el aire el modo en que deben analizarse las afirmaciones que en la breve exposición propuesta del «justificable», porque queda excesivamente delimitada a unas afirmaciones y, sobre todo, porque en este contexto la expresión «intersubjetivo» más bien resulta confusa. La comprobación, en efecto, siempre la hacen unos sujetos, y nunca un «intersujeto»; la intersubjetividad sólo surge cuando los distintos científicos intercambian verbalmente los resultados de sus reflexiones y análisis. A veces se llama también «intersubjetividad» a la posibilidad de control; en tal caso se consideran «intersubjetivas» sobre todo aquellas afirma-

ciones cuya validez puede enjuiciar en principio cada sujeto (Ritter 1976, 521).

Con ello, sin embargo, se abandona la realidad del impulso científico presente, que conduce a unas afirmaciones, cuya inteligencia requiere ya una alta especialización y cuyo control no es accesible sin más a cualquiera. El grado de «intersubjetividad», sin el que ningún conocimiento se acepta como científico, parece expresarlo mejor el postulado de la justificabilidad sobre el que hace hincapié la definición científica (y eso significa: la posibilidad de defenderlo frente a interlocutores especializados). Con lo cual tampoco se excluye que algunos acontecimientos singulares o unos relatos exactos sobre los mismos –como los referentes a ciertos acontecimientos históricos– puedan ser objeto de la ciencia; por el contrario, la posibilidad de control en sentido estricto requiere que las realidades cuestionadas puedan repetirse o puedan darse muchas veces en situaciones parecidas. Además la ciencia sólo trata de los llamados «hechos generales» y de las leyes que los explican, no de sucesos particulares (hechos singulares); la ciencia afirma que el agua se hiela a una determinada temperatura, y no que lo haga un agua determinada.

44 El que en la definición se emplee la expresión «justificable», y no que algo es «demostrable» o «comprobable», puede justificarse por sí mismo. Ya Aristóteles explicó atinadamente que no todo puede demostrarse, pues que de lo contrario habría que prolongar las pruebas hasta el infinito (cada premisa de la prueba tendría que probarse a su vez, y así sucesivamente), o para evitar ese *regressus in infinitum* habría que proceder circularmente, en cuanto que se intenta, por ejemplo, demostrar un principio, que se aduce como prueba, recurriendo a su vez a lo antes demostrado por él.

Con parecidas consideraciones justifica el racionalismo crítico sus objeciones contra el postulado de la demostrabilidad de las afirmaciones científicas; el racionalismo crítico es una corriente de la teoría de la ciencia actual, y tuvo su origen en Karl R. Popper, nacido en Viena en 1902 y que al final vivió en Inglaterra. Esa tendencia la defiende en Alemania, entre otros, H. Albert, que piensa que no todo se puede demostrar, porque para ello habría que progresar en la demostración hasta el infinito o avanzar circularmente (como se establece para las pruebas), o bien hay que interrumpir «dogmáticamente», es decir, de manera arbitraria el proceso demostrativo. En lugar de eso hay

que formular las afirmaciones y teorías científicas de modo que sean criticables o, llegado el caso, falsables, es decir, que puedan demostrarse falsas. Así podrían considerarse como científicas mientras no sean refutadas.

Para no tomar una decisión en este problema de la teoría científica simplemente a través de la definición de la ciencia (que no estaría lo bastante fundada o justificada) se ha preferido la expresión «justificable» a la de «demostrable», y ello porque mediante la justificación pueden diferenciarse científicamente unas afirmaciones y creaciones fiables de las que no lo son. Todos los teóricos de la ciencia están de acuerdo en que, por ejemplo, no se pueden permitir cualesquiera afirmaciones en una ciencia, sino que más bien necesito un criterio para la cientificidad de las afirmaciones, si no se quiere extender el significado del concepto de «ciencia» hasta desfigurarlo. Y como característica distintiva la definición dada propone justamente la justificabilidad universal.

La ciencia –sigue diciendo la tal definición– sirve para orde- 45
nar los conocimientos sobre un sector determinado de la realidad en un determinado aspecto. Ese campo de la realidad objetiva se designa como objeto material, mientras que el aspecto respectivo constituye el objeto formal de la ciencia. Así, por ejemplo, el hombre puede ser objeto de distintas ciencias, que se diferencian entre sí por su objeto formal. La medicina (humana) estudia al hombre en el aspecto de su salud, mientras que la antropología (biológica) lo analiza de acuerdo con su evolución y variabilidad, la psicología lo trata teniendo en cuenta su conducta y experiencias, y K. Rahner (1904-1984) incluso ha definido la teología como «la autoafirmación reflexiva del hombre sobre sí mismo desde la revelación divina» (Rahner 1982, 4), presentándola por tanto como una ciencia humana, que se distingue de las otras por su propio planteamiento de las cuestiones.

*Bibliografía:* Theobald 1973; Wohlgenannt 1969.

### 3. *¿Qué es filosofía?*

Dado que –como ya queda dicho– también el conocimiento 46
humano es objeto de distintas ciencias, para una definición precisa de la teoría del conocimiento es necesario señalar el objeto

formal que le es propio, la manera filosófica de considerarlo, pues que a diferencia de las otras ciencias estudia el conocimiento como una disciplina filosófica. Así se plantea la pregunta de en qué se diferencia la filosofía de las otras ciencias.

Ello supone ya que la filosofía ha de considerarse como una ciencia. Cuando en ocasiones el lenguaje coloquial llama «filosofía» a las ensoñaciones sin fundamento, las especulaciones sin base o las fantasías insensatas, está utilizando la palabra de un modo que nuestra definición severa excluye por completo. Sólo lo que satisface la definición propuesta de ciencia puede llamarse también «filosofía», aunque naturalmente no todo lo que responde a esa definición de ciencia, porque al lado de la filosofía hay otras muchas ciencias que no son filosóficas.

De las otras especialidades, a las que se denomina ciencias particulares porque siempre estudian un campo específico de la realidad, se diferencia ya la filosofía por su mismo objeto material por cuanto que no se ciñe a un objeto así delimitado, sino que se interesa y tiene como objeto toda la realidad. De ahí que también se la designe como ciencia universal, aunque este apelativo puede inducir a error. La filosofía, en efecto, no puede pretender en modo alguno ser la suma de todas las otras ciencias ni representar la quintaesencia de las mismas. Es verdad que todavía W. Wundt (1832-1920) reclamaba de la misma que redujese sus «conocimientos universales a un sistema sin contradicciones», a una «visión científica del mundo» (*wissenschaftliche Weltanschauung*). Pero eso sería un intento vano porque, primero, la suma de ciencias no produce una nueva ciencia y, segundo, porque el «científico universal» que se sienta en todos los campos como en su casa de modo que pueda ordenar sus conocimientos y reducirlos a una unidad representa un mito desde hace ya unos centenares de años, aunque sólo en nuestro siglo quedaría patente a todas luces su imposibilidad. Ocurre más bien que la filosofía no se especializa en los campos de las otras ciencias bajo el respectivo planteamiento de las mismas. Si, pese a todo, pretende estudiar los objetos de las ciencias es porque la filosofía lo hace bajo otro aspecto que le es característico.

47 Pero entre los mismos filósofos discrepan las opiniones acerca de cuál ha de considerarse el objeto formal de la filosofía. Entre los griegos aún podía la filosofía designar a cualquier ciencia (tanto teórica como ética). Fue Aristóteles el que la diferenció de las otras ciencias calificándola de «filosofía prime-

ra» que se ocupa del ente en cuanto ente y de lo que le compete como tal, interesándose, por ejemplo y sobre todo, de los principios últimos (*Met.* 4, 1003*a* 21ss). Esa definición se ha mantenido en la filosofía occidental hasta el presente, aunque reapareciendo una y otra vez de éste o del otro modo, como cuando se designa la filosofía como la ciencia que se ocupa de toda la realidad o cuando se la presenta como la que investiga sobre todo las causas primeras (según indica la ya citada pregunta de Heidegger: «¿Por qué existe algo, y no más bien existe la nada?» [9]).

Por lo demás, en el curso de su historia se han asignado a la filosofía otros múltiples objetivos; recientemente, por ejemplo, se le ha atribuido en exclusiva la explicación del lenguaje (según las precisiones de la filosofía lingüística analítica) o se la ha reducido a una filosofía de la ciencia con el cometido exclusivo de determinar cuáles han de ser el criterio, el método y la misión de las ciencias. El que se haya intentado señalarle un campo específico de la realidad, distinto y yuxtapuesto al de las otras ciencias, se debe sin duda a que no se ha tomado en consideración la diferencia entre objeto formal y objeto material, viendo la característica diferenciadora de las ciencias únicamente en el distinto sector de la realidad objetiva. Pese a lo cual prevalece claramente la concepción de que la filosofía no es una ciencia particular al lado de otras ciencias.

Pero en el caso de poder mantener la pretensión de que la 48
filosofía es una ciencia universal, que puede ciertamente estudiar los campos de la realidad de las otras ciencias pero que no representa la suma de las mismas, tiene que poder contar con un planteamiento unitario –pues de lo contrario se fragmentaría en numerosas ciencias parciales– y distinto del que maneja el resto de las ciencias.

Hoy algunos no quieren ver ese objeto formal –que Aristóteles propone– en el ser como universalidad de todos los objetos posibles, entre otras razones porque se les antoja un concepto demasiado vago, impreciso y equívoco; cosa que el propio Aristóteles advierte en forma explícita del «ente», aunque agregando que el concepto «se emplea con múltiples significados, pero siempre en relación con una cosa y con una esencialidad unitaria, y no en una mera igualdad de nombre» (*Met.* 4, 1003*a* 33ss). Si cabe tener en cuenta esa consideración por cuanto que todos los objetos y campos de investigación coinciden al menos en su referencia al hombre que interroga por el hecho mismo de que

quiere darse razón de todos ellos y de la realidad toda (5; 12), también se puede formular desde el hombre, y por tanto antropocéntricamente, el aspecto investigador de la filosofía: la filosofía estudia todas las cosas en su significado para el hombre en cuanto hombre.

Ese «en cuanto hombre» de tal formulación proporciona a su vez un aspecto específico. Puedo considerar al hombre por ejemplo como un cuerpo, es decir, desde el ángulo de las propiedades y relaciones que comparte con cualquier otro objeto material; y puedo contemplarlo como un ser vivo en relación con las plantas y los animales, o como un ser con percepciones comunes también a los animales, o, finalmente, bajo el aspecto de las propiedades y relaciones que le competen en exclusiva y a diferencia de cualquier otra especie de entes, pero que en cambio caracterizan a todos los hombres (y que no son propias exclusivamente de un grupo humano, como cuando considero al hombre en cuanto adulto, escultor o miembro de una familia). El descubrimiento de esos aspectos que distinguen al hombre de todo lo demás y que, por lo mismo, proporcionan lo que «el hombre es en cuanto hombre», representa por consiguiente el cometido central de la filosofía.

Por lo que respecta al campo del conocimiento ya se ha señalado esa propiedad que caracteriza al hombre: su apertura interrogante frente a todo, que presenta precisamente a la filosofía con su campo real ilimitado como el conocimiento adecuado al hombre en cuanto hombre.

Por ello se puede proponer esta definición de la misma: filosofía es la ciencia que no se deja encasillar en ningún sector parcial de lo cognoscible, sino que lo cuestiona todo y lo analiza en el aspecto de lo que importa al hombre en cuanto hombre.

*Bibliografía:* Landmann 1976; Salamun 1980; de Vries 1969.

## 4. *Una definición más precisa de la doctrina del conocimiento*

49 Si antes hemos definido la doctrina o teoría del conocimiento como la ciencia filosófica del conocimiento, ahora partiendo de esa clasificación de la teoría del conocimiento dentro de la filosofía, podemos señalar su objetivo y meta: tiene que estudiar

si el conocimiento es, y cómo, característico del hombre en cuanto hombre y en qué consiste su papel de cara precisamente al hombre como tal. Se puede partir, sin embargo, del hecho de que la facultad de conocer en general no es característica del hombre, pues que también a los animales les atribuimos un conocimiento: también ellos ven, oyen, huelen y tocan a veces notablemente mejor que el hombre. Ese tipo de percepción, que se llama conocimiento sensible, no puede por consiguiente considerarse como característico del hombre en cuanto hombre. Desde luego, pertenece también al conocimiento que le es propio; pero en él está tan indisolublemente ligado con la específica facultad humana, llamada por la tradición «inteligencia» y «razón» y por la filosofía griega *logos*, que nosotros en esta teoría del conocimiento preferimos evitar las expresiones «conocimiento sensible» o «conocimiento racional» y explicar las diferentes maneras del conocimiento humano en cada caso con expresiones que no se presten a equívoco.

En efecto, sólo pasando por alto la totalidad unitaria del hombre y contraponiendo el conocimiento sensible al conocimiento intelectual, se pudo montar la problemática oposición que una y otra vez ha gastado el estudio del conocimiento a lo largo de la historia de la filosofía: la falsa alternativa entre empirismo y racionalismo, es decir, entre la concepción que ve en la experiencia –y eso significa casi siempre la experiencia sensible, la *empiria*– la fuente única del conocimiento, y la concepción contrapuesta para la cual sólo la razón es raíz de un conocimiento fiable.

Tal vez ese racionalismo se vio alentado por la definición 50
latina clásica del hombre como *animal rationale*, como animal dotado de razón, pues que presenta la *ratio* como la característica específica del hombre, que lo diferencia de los animales y lo distingue como hombre. Dejándose seducir por la estructura de la definición y considerando al hombre compuesto como lo está esa definición con sus elementos conceptuales, el hombre sería un animal al que se le añade la razón, que a su vez tendría que mantenerse lo más pura posible de todas las influencias empíricas.

De esa concepción se desprende una visión notablemente reducida no sólo del conocimiento humano sino también del propio hombre, sometiéndolo más o menos a la siguiente afirmación de Hegel: «Pero si es cierto (y lo es sin duda alguna) que el

hombre se diferencia del animal por el pensamiento, así todo lo humano lo es única y exclusivamente porque se produce a través del pensamiento» (Hegel 1959, § 2). Por lo demás, Hegel entiende el pensamiento en toda su amplia significación sin añadidos restrictivos, de modo que abarca toda la producción consciente, sin que por ejemplo se pueda contraponer en manera alguna al sentimiento.

51 Más cercana aún a una imagen no descuartizada del hombre parece ser por lo demás la clásica definición griega, traducida de manera insatisfactoria, por restrictiva, en la formulación latina de *animal rationale*. Se remonta a los comienzos de la filosofía griega y Aristóteles le dio una forma que no se deja traducir fácilmente: *zoon logon echein*, el animal (con sensibilidad) que tiene *logos*. Pero *logos* no sólo significa razón, cálculo, cuenta, fundamento, sí que también, y antes, significa lo dicho, el discurso, la noticia, la palabra. Con ello no sólo se expresa la vinculación del pensamiento al lenguaje, y la vinculación de la razón humana al cuerpo, sino que connota también su cometido primordial de dar razón y cuenta, de responder (*verantworten* = «responsabilizarse» contiene el término *Wort* = «palabra»). Una traducción de la frase que apunta en la misma dirección podría ser ésta: el hombre es el animal que puede dar cuenta (*Rede stehen;* aquí el lenguaje racional –alemán: *Rede*– volvería a emparentarse con la *ratio* latina, que también puede significar «cuenta» –alemán: *Rechenschaft*–).

Con esta explicación de lo que define al hombre como hombre, reducida a la fórmula de que es el animal que puede dar cuenta, ya no es sólo la razón la única característica distintiva del hombre. Que se pueda pedir cuenta al hombre y que éste pueda darla dice mucho más que el asegurar que dispone del lenguaje, pues siendo el lenguaje condición y resultado de la comunidad humana, el hombre se encuentra por lo mismo en un cierto ordenamiento a la comunidad (cosa que también Aristóteles define como característica del hombre: es por naturaleza un *zoon politikon*, traducido al latín como *animal sociale:* un animal ordenado a una sociedad constituida). Además, esa capacidad de «dar cuenta», y por tanto de responsabilizarse, supone además de la razón la libertad del hombre, pues que sólo la actuación libre es imputable, es decir, objeto posible de una cuenta, mientras que al irresponsable si bien se mira le faltan la razón y la libertad, ya que ambas se condicionan mutuamente.

52 Pero con ello se determina también suficientemente el aspec-

ro en que la teoría del conocimiento ha de considerarse como disciplina filosófica que ha de estudiar el conocimiento humano. Deberá prestar atención sobre todo a cómo puede justificarse el conocimiento, por ejemplo en la pregunta, qué es lo que vale y cómo contribuye a su vez a que el hombre pueda responder y justificarse, además de cómo se comporta ese conocimiento frente a la comunidad específicamente humana y frente al lenguaje. Y también aquí lo «humano específico» se remite una vez más a la responsabilidad, por cuanto que la comunidad constituida –a la que apunta el *politikon* aristotélico– debe salvaguardar en su concepción el derecho y la justicia, y por cuanto que el lenguaje no sólo hace posible esa comunidad sino que le es indispensable al hombre para poder tomar posición frente a cualquier cosa, incluso frente a sí mismo.

Esa referencia a la responsabilidad en la investigación de la teoría del conocimiento puede también explicarse con la distinción entre *quaestio facti* y *quaestio iuris*, es decir, la cuestión de si algo es (y cómo es) y la de si es correcto (con qué razón y derecho cuenta). Investigar cuáles son las formas de conocimiento que se dan y cómo se relacionan con otros actos psíquicos (*quaestio facti*) sería el cometido de la psicología cognitiva; mientras que la cuestión de qué valor tiene cualquier conocimiento sería una cuestión teoricocognitiva (que a su vez debería determinar lo que en este contexto significa «valor»). Una distinción parecida es la que media entre génesis y validez (alemán: *Genesis* - *Geltung*), por la que hay que diferenciar el problema de la aparición u origen de una cosa del otro problema que consiste en saber si algo es válido.

La delimitación frente a las ciencias experimentales, que 53
asimismo se ocupan del conocimiento humano, puede realizarse suficientemente bien con ayuda de ese planteamiento que es característico de la teoría del conocimiento. Y con el conocimiento tiene también que ver la lógica, que no descansa sobre la experiencia. En las terminologías antiguas se utilizaba también en ocasiones la expresión «lógica» para describir en general el estudio filosófico del conocimiento (más lejos aún llega Hegel, para el que es «genuina metafísica o filosofía especulativa pura»). Hoy se habla con mayor precisión de «lógica formal», porque se concentra en la forma de las afirmaciones, y así puede definirse como «ciencia de las implicaciones de las formas de afirmación» (Lorenzen 1970, 5). Una forma de afirmación se diferencia de una

afirmación, porque en ella pueden sustituirse por variables las constantes significativas (por ejemplo los predicados «alemán» y «europeo» en la afirmación: «Todos los alemanes son europeos.» Las variables son signos carentes de significado, que sólo señalan un lugar vacío en el que insertar las constantes, para que de la forma aseverativa salga una afirmación. Se emplean como variables las letras (en el ejemplo aducido sería, algo así como «todas las *P* son *Q*»). Y por «implicaciones» se entiende una relación entre afirmaciones y formas afirmativas similar a la que es normal en el lenguaje «si... entonces...». Para las afirmaciones *p* y *q* se escribe «*p* implica *q*» en la forma «$p \rightarrow q$» y define que «$p \rightarrow q$» es falsa sólo si *p* es verdadera y *q* falsa; en cualquier otro caso es, pues, correcta; es decir, subyace una implicación.

Por consiguiente, la lógica se diferencia de la teoría del conocimiento tanto por su objeto material como por su objeto formal, porque no contempla el conocimiento sin más, sino las expresiones y además bajo el aspecto de la consecuencia lógica de su concatenación. La teoría del conocimiento ha de atenerse a las reglas lógicas, si quiere proceder de manera consecuente y a su vez tiene que considerar el conocimiento lógico desde su propio planteamiento filosófico.

54 Finalmente, de las disciplinas filosóficas emparentadas la teoría del conocimiento no puede diferenciarse por su objeto formal, sino sólo por el distinto campo objetivo del que cada una se ocupa. Dado que esos campos no pueden delimitarse de forma neta y tajante, también las especialidades filosóficas se superponen entre sí. Por ejemplo, la teoría del conocimiento tiene que dilucidar a su vez cuestiones de la filosofía del lenguaje, por cuanto que el lenguaje define directamente el conocimiento. Por el contrario, ha de pasar por alto otras funciones de la lengua –como no pertinentes a su campo objetivo restringido y específico– remitiéndose a las respectivas explicaciones lingüisticofilosóficas.

La relación de la teoría del conocimiento con la teoría de la ciencia es contradictoria, por cuanto que existen teorías científicas según la índole de las ciencias particulares que elaboran la terminología y el método de cualquier ciencia particular. De ésas se distingue a su vez la teoría del conocimiento por su objeto filosófico formal. Sin embargo, una teoría general de la ciencia, empeñada en explorar el significado de la ciencia para el hombre en cuanto hombre, representa una parte de la teoría especial del

conocimiento, ya que estudia un sector –ciertamente muy importante, pero no total– de su objeto material, a saber: el del conocimiento humano en el mismo aspecto filosófico.

*Bibliografía:* Kutschera 1982; de Vries 1980*a*.

### 5. *Teoría y crítica del conocimiento*

Ahora se plantea la cuestión de cuáles son las relaciones mutuas entre teoría del conocimiento y crítica del conocimiento. Para darle una respuesta conviene echar una ojeada a la historia de la filosofía. Ya en la antigüedad y en la edad media se dan claramente unas investigaciones –a veces muy amplias– del conocimiento humano en una consideración filosófica, es decir, unos estudios teoreticocognitivos en el sentido de nuestra definición. Pese a lo cual la doctrina del conocimiento no surge como disciplina filosófica específica e independiente antes de la edad moderna; su nombre, «teoría del conocimiento» o «doctrina del conocimiento», no le llega hasta el siglo pasado (Diemer 1972, 683). 55

Como su obra introductoria habría que considerar el *Discours de la Méthode* de René Descartes (1596-1650), aparecido en 1637, cuyo largo título es el siguiente: «Discurso sobre el método para utilizar bien la propia razón y para buscar la verdad en las ciencias.» Declara Descartes que tenía un gran deseo de «poder distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claramente en mis acciones y proceder seguro en esta vida» (*Discours* I, 14). En la búsqueda de «qué es necesario para que un juicio sea verdadero y cierto» (IV, 3) no le ayudó su conocimiento de la filosofía: «Vi que la habían cultivado las cabezas más ilustres a lo largo de los siglos, pese a lo cual todavía no existe en ella nada sobre lo que no se discuta, siendo por consiguiente dudoso» (I, 12); más aún, «no hay nada, por singular e increíble que pueda imaginarse, que no lo haya afirmado ya alguno de los filósofos» (II, 4). 56

Tampoco las ciencias le proporcionaron mayor ayuda, pues Descartes está convencido de que «toman sus principios primeros de la filosofía, por lo que sobre fundamento tan inseguro no pueden construir nada duradero» (I, 13). Tampoco las concepciones habituales de los otros se le aparecían fiables con sus contradicciones y su dependencia de la moda del momento. Por lo que

se decide por su propia vía de conocimiento, «como un hombre, que se mueve solo y en la oscuridad, que avanza tan despacio y con tanta precaución en todo que aunque no vaya muy lejos, me guardaré de no caer» (II, 5). De ahí que su primer paso metódico consista en la tentativa de dudar de todo, pues cree que, para llegar a una verdad cierta, primero «he de rechazar como totalmente falso todo aquello sobre lo que pueda tener la menor duda, y ver si después no queda alguna convicción que sea indudable por completo». Y llega al resultado de que «mientras yo intentaba pensar de ese modo que todo es falso, el "yo" que lo pensaba era necesariamente algo. Y en consecuencia conocí que esa verdad de "Yo pienso, luego soy" es tan firme y segura, que ni las suposiciones más absurdas de los escépticos podrían conmoverla, y así resolví que sin vacilaciones podía establecerla como el primer principio de la filosofía que andaba buscando» (IV, 1).

57 Sobre ese *Cogito ergo sum* (pienso, luego soy) como sobre fundamento inconmovible, edifica el resto de sus «verdades ciertas». Por lo demás, más de mil años antes ya san Agustín (354-430) había argumentado contra los académicos (102), una escuela filosófica coetánea que con un escepticismo moderado pensaba que el conocimiento sólo puede alcanzar una verosimilitud, nunca una verdad: «Nunca, por tanto, puede engañarse o engañar quien dice que sabe que vive. Aunque se le puedan echar en cara mil tipos de engaños al que dice "sé que vivo", nada teme a ese respecto, pues que también el que se engaña vive» (Agustín, *De Trin.* 15, 12, n. 21). Incluso en su tenor literal es similar la breve fórmula de Agustín: *Si enim fallor, sum* «aunque me engañe, existo» *(De civ. Dei* XI, 26), a un texto de Descartes. Éste objeta contra su certeza: un espíritu maligno *(genius malignus)*, omnipotente y a la vez sumamente taimado ¿no podría engañarme? Y se responde: *Ego etiam sum, si me fallit* (pero aunque me engañe yo soy; Descartes, *Meditationes* II, 3). En este punto son varias las correspondencias que se dan entre Descartes y Agustín.

58 Así, pues, el problema de cómo puede lograrse la certeza en el conocimiento no es un problema nuevo. Sin embargo, la filosofía moderna está tan marcada por el problema en cuestión que Habermas ha podido escribir con razón: «Si se quisiera reconstruir la discusión filosófica de la edad moderna en forma de un proceso judicial, habría que citarla a declarar sobre la única cuestión: ¿cómo es posible un conocimiento digno de crédito?» (Habermas 1973, 11).

En la vida de Descartes hay referencias de por qué esto es así, ya que explica, por ejemplo cómo a través de sus viajes descubrió que «una misma persona con las mismas cualidades espirituales se convierte en una persona totalmente distinta, si desde niño ha crecido entre franceses o alemanes, de la que hubiese sido de vivir siempre entre chinos o caníbales» (Descartes, *Discours* II, 4). Y cómo le pareció imposible regirse, en vez de por sus propias opiniones inseguras, por las convicciones efectivas y la fe de los otros, no sólo porque «hay poca gente que diga todo lo que cree, sino porque son muchos los que ni siquiera lo saben» (III, 2).

Cuando esto se traslada a la situación del Occidente, que se 59
transforma a comienzos de la edad moderna, puede decirse que el marco unitario de la fe y de la imagen del mundo comunes a todos –y que pese a las diferencias de detalle caracterizó al pensamiento medieval– se rompe con el cisma de la fe, el descubrimiento de mundos nuevos y la aparición de ciencias de la naturaleza independientes. Todo ello introdujo una pluralidad de concepciones contradictorias, que llevó a una profunda inseguridad y –como reacción– a un deseo nuevo y más intenso de certeza. Ese deseo tenía que aspirar a separar lo verdadero de lo falso en medio de esa pluralidad y, en consecuencia, a la aplicación de una crítica.

Mientras que la teoría del conocimiento quiere analizar de forma amplísima todo el conocimiento desde el aspecto específico de su importancia para el hombre, la crítica del conocimiento se interesa sobre todo –y esto es típico de la edad moderna– por separar los conocimientos verdaderos y ciertos de los falsos o engañosos. Y en ella la mentada *quaestio iuris*, definitoria de la validez del conocimiento, representa una parte amplia e importante de la teoría del conocimiento. Incluso por lo que respecta al significado de las expresiones «teoría del conocimiento», «doctrina del conocimiento» o «crítica del conocimiento», las más de las veces no se hace distinción. Pero ello trajo como consecuencia que al suponer –falsamente por cierto– que el problema crítico-cognitivo era insoluble o que representaba una pseudocuestión, se dejase totalmente de lado la teoría del conocimiento o que –desde otra perspectiva– se le adjuntase una metafísica del conocimiento. Mas, en el sentido de una filosofía del conocer humano, sigue siendo indispensable y fundamental para cualquier filosofía.

*Bibliografía:* Chisholm 1969; Wittgenstein 1970*b*.

IV

# ¿PARA QUÉ SIRVE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO?

## 1. *La cuestión del «¿para qué?» o del fin*

60 Cuando preguntamos «¿para qué es esto?, ¿para qué sirve?, ¿por qué ocurre esto?», estamos buscando la meta, el fin o el sentido de una cosa. Son conceptos que no dicen lo mismo, pero que coinciden en su significado. De ahí que sea necesario empezar por definir esos significados con su alcance concreto.

### *a)* Meta, fin, dirección y terminación

En el lenguaje familiar no se separan adecuadamente los conceptos de «meta» y «fin» *(Ziel - Zweck)*. Sin embargo, existe una diferencia importante en el empleo de ambas palabras, que puede contribuir a una precisión mayor de las mismas. «Meta» en sentido amplio (en el que entra también el concepto específico de «fin») se llama todo aquello por lo que se hace algo, hacia lo que apunta o en razón de lo cual se desarrolla. Una meta puede ya existir y entonces se trata de alcanzarla, o puede darse al tiempo mismo que se realiza. Cuando aquello a lo que se apunta y aspira queda fuera de lo que sirve para su realización, se denomina «fin», el «medio» útil. Por el contrario, la meta en sentido estricto pertenece a algo a lo que se aspira o a lo que se tiende como aquello que ha de alcanzarse o que debe de realizarse (por ejemplo, la meta de un viaje o un conocimiento y capacidad como meta y objetivo de una formación).

Es necesario distinguir entre meta y dirección *(Richtpunkt)* por la que uno se orienta, sin que tenga que fijarla o alcanzarla. Originariamente esa dirección señalaba el punto de mira hacia el que había que dirigir un arma al dispararla; en la trayectoria parabólica del proyectil no coincide con la meta o el blanco, por lo que pretender alcanzarla sería tanto como errar el blanco. En un segundo sentido se puede llamar dirección a cualquier ayuda orientadora que contribuye a encontrarla (como la estrella polar o el polo magnético para los marineros), aunque no se trate de orientarse en el espacio; en expresiones como línea orientativa o línea de conducta ocupa incluso el primer plano la orientación no espacial. 61

También «terminación» o «punto final» debe diferenciarse de «meta», como aquello en que una cosa termina de hecho, aunque se trate de un suceso, de un proceso evolutivo o de un movimiento. Así, por ejemplo, el vuelo de una flecha que marra el blanco encuentra inevitablemente su terminación, y para la mayor parte de los hombres la muerte representaría la terminación, aunque no la meta de su vida. Esta diferencia se acentúa aún más por el hecho de que en ciertas circunstancias puede no alcanzarse, mientras que cualquier proceso finito encuentra inevitablemente su terminación, justo allí donde termina. Esa discrepancia de significado sólo puede explicarse, cuando se tiene en cuenta que pertenece a la meta el que algo se ordene a la misma, sea orientado hacia la meta y se acepte por lo mismo algo que arrastra y atrae. Según ello, la trayectoria de una piedra, que casualmente rueda por una pendiente, tendría sí una terminación pero no una meta, pues suponemos que nadie la dirigió a propósito hasta allí. La diferencia desaparece y, sin embargo, entendemos como orientado así un proceso repetido, que toma siempre el mismo camino; decimos que discurre regularmente o de modo normal, pasando por alto las más de las veces que con ello se señala una regla, una norma, es decir, una dirección a la que se apunta. Y es que también el concepto de «norma» o de «regla» tiene que ver con la meta, como enseguida explicaremos. 62

Ante todo hay que advertir, además, que la orientación hacia una meta se designa también como «finalidad», mientras que calificamos de «final» lo que tiene en cuenta una meta o un fin (del latín *finis:* «meta, fin, límite»). De la correspondiente palabra griega, *telos,* «meta», deriva la expresión «teleología» con que se designa la doctrina de la finalidad, mientras que llamamos «teleo- 63

lógica» una concepción que defiende la orientación de la naturaleza hacia una meta.

Dentro del campo significativo de «meta» existen además los binomios conceptuales «meta parcial - meta general» y «meta intermedia - meta final». El primero se emplea en una estructura compleja, que se persigue en su totalidad o sólo en parte, y que es posible alcanzar o realizar. El segundo binomio –y el más importante– llama la atención sobre el hecho de que se puede aspirar a una cosa como meta que a su vez se orienta hacia otra que le es propia, como un medio hacia su fin. Esa meta intermedia puede perseguirse como un estadio en el camino hacia la meta final; mas si no entra en consideración como meta intermedia tampoco puede ser perseguida y deseada como un todo, porque para ello sería necesario tener en cuenta su propia finalidad.

*b)* Deber, sentido, norma

64 Cuando se puede fallar una meta en sentido amplio, quiere decirse que semejante ordenación a un fin, meta o propósito puede denominarse «deber» *(Sollen),* mientras que una orientación que infaliblemente alcanzase una meta respondería a una necesidad *(Müssen)* como la fijación indeclinable a una meta. Así como en la relación a una meta en sentido estricto podemos distinguir tres elementos: el elemento atrayente, el que es orientado y atraído por sus metas, y la meta misma que se persigue, así también en el marco de esa relación sólo cabe hablar de «deber» *(Sollen)* en sentido estricto, si lo orientado y atraído es a su vez libre y falible. En un sentido derivado se puede hablar también y predicar un deber respecto de un hecho que se pone en marcha mediante semejante orientación; y ello porque en virtud de su misma falibilidad puede a su vez fallar marrando en la meta que se le propone, como lo demuestra el ejemplo de la flecha que no da en el blanco. Asimismo es posible que el atrayente activo se oriente en otra dirección o bien apunte a otra meta, como eslabón dentro de otras relaciones de finalidad.

65 Esa orientación, el deber, proporciona también el sentido de lo orientado en tal forma falible. De ahí que poco más o menos preguntemos lo mismo, cuando formulamos preguntas como éstas: «¿Sabes tú a lo que obliga eso? o «¿Sabes tú qué sentido tiene esto?»

La palabra «sentido» *(Sinn)* designa también en ocasiones la capacidad de un sujeto para comprender algo, para captarlo. Así hablamos del «sentido de la vista», del «sentido del olfato» en el conocimiento sensible; pero también hablamos del «sentido del color, la proporción», etc. No es éste el empleo de la palabra a que aquí nos referimos. Con una significación diferente, el sentido designa la cualidad de alguna cosa que la hace inteligible. La entendemos cuando sabemos que tiene un sentido y cuál es ese sentido. Y tal sentido consiste en que la realidad con sentido, razonable, se ordena a algo, tiene un propósito o una meta. Esto vale también para el sentido o significación de los signos lingüísticos, que tienen una función, un fin, y que como signos semánticos apuntan y remiten a algo: su meta. El sentido de un medio, como puede ser el de una herramienta, está en el servicio que presta de cara a una utilidad a la que se ordena; mientras que el sentido de algo, que tiene su meta en sí mismo, consiste en su misma realidad que es objeto de la aspiración.

Así, pues, el fin o la meta en sí misma no es el sentido, sino el estar ordenado a la misma. Si alguna cosa no tuviera meta o fin alguno al que se ordenara, tampoco tendría ningún sentido. A esta explicación responde también la etimología de la palabra *Sinn*, que descansa en la raíz indoeuropea *sent*, cuyo significado original es «tomar una dirección» (Duden, *Etymologie*, 1963, 645).

Lo importante aquí es que el sentido de una meta intermedia depende de su meta final. Un puente, por ejemplo, representa para quien lo manda construir una meta provisional, pudiendo ser su meta final canalizar el flujo de tráfico a través del mismo. Y el puente tendrá sentido, se habrá construido de acuerdo con su fin y utilidad, si su capacidad real es adecuada al fin para que se tendió. Mas si ese puente se construye para que en una película tenga como meta final el derrumbarse cuando pasa por encima el primer camión, la misma capacidad de aguante sería justamente absurda, y el puente resultaría absurdo por no hundirse. Eso quiere decir que quien ignora por completo la meta última de una cosa tampoco puede informar sobre el sentido o sinsentido de una meta intermedia y subordinada a otra, porque no sabe cuál debe ser su meta última.

Ahora bien, en el deber condicionado y definido por la meta 66
o fin está también el fundamento de cualquier norma o validez. En efecto, la norma, pauta o regla indica cómo debe ser o

realizarse algo, o bien señala lo que se debe alcanzar (norma laboral). A veces lo que responde al deber, lo regulado, se designa a su vez como norma, porque puede servir de modelo y expresa así una vez más lo que debe ser. Por consiguiente, sin un conocimiento de la meta tampoco se puede entender una cosa como norma. También la validez, la vigencia, afirman por una parte que lo vigente es a su vez como debe ser, que no sólo existe sino que existe según razón y derecho; pero, por otra parte, imponen también un deber, pretendiendo en efecto ser reconocidas como «debidas» *(gesollt)* o como «rectas» (lo que señala a la meta establecida de antemano). Originariamente «válido» *(gültig)* era lo que se tenía que devolver, lo que se adeudaba; eso es lo que significa el «Debe» en el lenguaje comercial –de la misma raíz derivan las palabras alemanas *Geld* (dinero), y «contar» o «valer», *gelten,* así como el compuesto *vergelten* (devolver, pagar). Una ley cuenta, una norma está en vigor cuando impone un deber y obliga a su aceptación. Una afirmación, una conclusión, tiene valor cuando hay que reconocerla.

Se demuestra así que las dos cuestiones, a las que ya antes nos hemos referido, a saber: la cuestión de la validez –contrapuesta a la cuestión del origen o génesis– y la *quaestio facti* en cuanto contrapuesta a la *quaestio iuris* (la de si algo es según derecho, la de si debe ser), que caracterizan el cuestionamiento especial de la crítica del conocimiento, dependen de la cuestión ahora planteada de la meta, del ¿«para qué?» de la doctrina epistemológica.

*c)* La pregunta «¿para qué?»

67 Podría ahora parecer una perogrullada decir que la pregunta en la forma de «¿para qué sirve *a*?» se interesa por la meta y finalidad o propósito de *a*. Pero eso no puede aceptarse sin más por el hecho mismo de que nosotros podemos sustituir a menudo la pregunta «¿para qué haces eso?» por esta otra que se nos antoja equivalente «¿por qué haces eso?» o por esta otra más matizada «¿cuál es el sentido de tu obrar?». El «¿por qué?» busca las razones o fundamentos. Sin embargo, la pregunta de «¿por qué razón?» no va en dirección distinta de la que inquiere el «¿para qué?», aunque en un caso parezca que se busca el «¿de dónde?» *(woher)* y en el otro el «¿adónde?» *(wohin)*.

En efecto, entre los fundamentos o causas enumera Aristóte-

les también la meta o fin, porque nos mueve a hacer algo o guía nuestro obrar que se rige por ella. De ahí el que hablemos de las razones que nos mueven, de los motivos, que por cuanto respecta a nuestro comportamiento consciente no pueden reducirse únicamente a las necesidades o impulsos que la psicología mete en la motivación. Se dan también en las metas que nos proponemos o que conocemos, organizando nuestra conducta siempre de acuerdo con la meta que esperamos alcanzar y conseguir o que pretendemos establecer. Toda planificación responde, en efecto, a una meta que se persigue.

Conviene, no obstante, que distingamos aquí una vez más 68
entre nuestra meta y la meta de nuestra empresa u operación. En la terminología filosófica latina se hizo la distinción entre un *finis operis* (el fin de la obra misma) y el *finis operantis*, que es el fin o meta del que se propone una obra. Un relojero, por ejemplo, podría responder a la pregunta de por qué produce relojes diciendo «para que señalen la hora» (meta de la obra) o bien «para ganar algo con ellos» (meta del operante). Por «obra» no ha de entenderse únicamente un producto, sino que puede referirse también a la misma actividad (la meta-fin de la cocción separada de la meta-fin del cocinero).

Así la pregunta del «¿para qué?» puede perseguir una información tanto sobre la meta o finalidad de una acción en sí misma como sobre la meta que se propone quien la emprende. De ahí que, en aras de una mayor claridad, habría que establecer una distinción entre la pregunta, por ejemplo, de «¿a qué meta tiene que llegar ese empeño?» y esta otra «¿por qué motivo o con qué propósito se emprende esa acción?», o dicho más brevemente «¿por qué se acomete esto?». Por lo que a la teoría del conocimiento se refiere, nos preguntamos ante todo adónde ha de conducir, cuál es su meta intrínseca y propia, para inquirir después por qué la cultivamos.

*Bibliografía:* Kraft 1968, 102-129; Riedel 1982; Spaemann 1981.

## 2. *La meta de la teoría del conocimiento*

Por tanto, la pregunta que se impone ante todo no es la de 69
qué nos mueve a ocuparnos de la teoría del conocimiento, qué meta nos proponemos al estudiarla, sino más bien la pregunta de

si la tal teoría tiene en sí misma una meta, y cuál es ella. En el caso de que no la veamos como un producto existente y terminado, sino que la consideremos más bien como un proceso –y ello es perfectamente posible si entendemos la ciencia sobre todo como un resultado (41), porque también puede entenderse en una evolución y desarrollo siempre incompleto–, de su mismo carácter sistemático, que excluye el curso caprichoso de su marcha, se deriva asimismo la necesidad de que tenga una orientación configurativa y, por tanto, una meta.

A ello se añade que la filosofía, a diferencia de las ciencias particulares, en manera alguna puede considerarse únicamente como un resultado cognitivo cual lo son ellas. Según demuestran las consideraciones sobre la meta de la teoría del conocimiento, no se puede asumir en ella sin más lo que han elaborado otros especialistas, aquí los filósofos, aunque su competencia y fiabilidad estén fuera de toda duda; cosa que por lo demás ocurre en las demás ciencias de modo inevitable y correcto. La filosofía sólo surge cuando cada uno filosofa. Por eso, y más que cualquier otra ciencia, se entiende mejor como proceso que como resultado; en el mismo sentido apunta la precisión escueta de C.F. von Weizsäcker: «La filosofía puede definirse como un seguir preguntando» (Weizsäcker 1972, 37).

70 Con eso queda ya relegada la meta, que en otras ciencias puede perseguirse como un estado que nunca se alcanza: la completitud. En sentido amplio se entiende por ella la propiedad de un sistema por la que se contienen en él o de él pueden derivarse todas las afirmaciones verdaderas de su campo. De completitud formal, o completitud en sentido estricto, sólo puede hablarse en sistemas axiomáticos; axiomas son las afirmaciones aceptadas, que en ese sistema no son derivadas y que se diferencian de todas las otras que se desprenden del mismo de acuerdo con unas reglas formuladas de modo explícito. Cuando en tal sistema cada principio no es demostrable ni refutable, es decir, cuando sobre él no cabe decidirse (6), significa que el sistema está formalmente completo. Pero aunque en la teoría del conocimiento no pueda perseguirse la completitud ni siquiera en sentido amplio, porque su sector de la realidad tampoco es delimitable, sí que tiene que salvaguardar –como todas las otras ciencias– sus afirmaciones de cualquier contradicción y asegurarles una coherencia lógica.

71 Y como todas las ciencias, también la teoría del conocimiento

tiene la meta de presentar en forma clara su campo cognitivo; cosa que debe hacerse de modo preciso, fundamental y amplio. Y en tales matizaciones subyacen ya unas diferencias entre la teoría del conocimiento y las otras ciencias. Acerca de la claridad o precisión hay que recordar, por ejemplo, la frase de Aristóteles: «Lo que caracteriza a la persona culta es exigir en cada campo únicamente el grado de precisión que la naturaleza del asunto permite» (Aristóteles, *Ét. Nic.* 1, 1094*b* 23-25); o la reflexión similar de Wittgenstein: «"Inexacto" es en realidad un reproche, y "exacto" un elogio. Y eso significa que lo inexacto no alcanza su meta tan perfectamente como lo exacto. Aquí cuenta lo que nosotros llamamos "la meta". ¿Es inexacto el que yo no señale la distancia del sol respecto de nosotros con la precisión equivalente a un metro, y que el carpintero no señale la anchura de la mesa hasta 0.001 mm? No está previsto un ideal de exactitud; no sabemos lo que debemos imaginar como tal» (Wittgenstein, *PhU* I, n.º 88). Después, cada ciencia tiene que justificar sus afirmaciones de la manera más fundamental posible; y en este punto la teoría del conocimiento tiene que ir más lejos que cualquier otra ciencia, ya que tiene que justificar su propio proceso justificativo y en todo ha de intentar remontarse a los «fundamentos últimos», según demostraremos como una exigencia que deriva de su meta específica. En tercer lugar cada ciencia tiene que dar una visión lo más amplia posible de su campo de conocimiento; y aquí, como ya queda dicho, la teoría del conocimiento tiene que quedar por detrás de las otras ciencias a causa de la imposibilidad de cerrar y delimitar su campo.

Pero ¿dónde está la meta propia de la teoría del conocimien- 72
to, y que asimismo la deslinda de las otras ciencias? Para responder con claridad a esta pregunta es necesario pensar que las mismas ciencias pueden entenderse como medios para alcanzar la propia meta, que es la visión clara de su campo objetivo. Mas tampoco esa meta parece ser la meta final, sino más bien una meta intermedia, pues que hay que preguntar: «¿Para qué ha de verse claramente un campo objetivo?» La respuesta general, válida para todas las ciencias, podría ser ésta: «Porque el hombre se ahoga en la pluralidad de sus conocimientos, si no los ordena de forma clara.» Lo cual suscita a su vez otras dos preguntas: «¿Por qué no puede el hombre ahogarse en sus percepciones, impresiones y reflexiones?» y «¿Por qué conoce tantísimas cosas?»

Pasemos de momento a la pregunta segunda: que el hombre 73

conozca no está en su mano. Es verdad que a través de sus funciones orgánicas puede también influir en su conciencia, y que puede, por ejemplo, aturdirse y hasta matarse; mas no puede empezar por sí mismo a ser consciente, sino que más bien se encuentra siempre –despierto y dueño de sus actos– como una persona consciente; ahora bien, cuando tiene conciencia, también conoce, tiene percepciones o sentimientos, pensamientos o fantasías. Tampoco está en su mano el que esas impresiones involuntarias se le presenten con tal abundancia que no puede abarcarlas con detalle, si con su conocimiento no empieza enseguida por ordenarlas, en cuanto que las capta espontáneamente como conocidas o como pertenecientes a un tipo –dado lingüísticamente–; conoce de inmediato una casa como tal casa, sin que tenga que empezar por reflexionar o concluir las diferentes impresiones, como las del color y la forma, hasta reunirlas en la imagen de «casa» y compararlas después con lo que tiene almacenado en su memoria como una casa. Nada de eso, su conocimiento –marcado ciertamente por el lenguaje– entiende inmediatamente lo percibido como una casa. De ahí que se hable –con Heidegger– de la «estructura "como"» de nuestro conocer (Heidegger 1979, § 32).

74 Pero a cuál de esos conocimientos dedicamos especialmente la atención, qué es lo que convertimos en objeto de nuestra pregunta o incluso de una ciencia, es algo que sí depende de nuestra decisión. Así, pues, mientras en los aspectos involuntarios de nuestro conocimiento sólo podemos preguntar por el «porqué» en el sentido, por ejemplo, científico natural o psicológico, que es como preguntarse por las reglas naturales de esa peculiaridad de conocimiento (la cuestión de la génesis), ahora se nos pregunta cuáles son los motivos de que dediquemos nuestra atención a este o aquel tema, y especialmente por qué cultivamos esta o la otra ciencia.

La respuesta a esa pregunta depende, no obstante, de la meta que nos hayamos propuesto; la «pregunta ¿por qué?» puede presentarse como «pregunta ¿para qué?» (la pregunta de la validez, de la justificación). El que cada ciencia y más aún cada proyecto de investigación en una ciencia necesite de semejante justificación es algo que sólo se ha tomado en consideración en los veinte últimos años gracias a las ideas formuladas, entre otros, por J. Habermas, en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Habermas 1969), y debido sobre todo a la creciente desconfianza hacia

la ciencia en general y, también en parte, porque los costos financieros cada vez mayores exigen una justificación de los gastos; de ahí ha surgido también en la República Federal de Alemania una importante discusión política sobre la planificación y orientación científica (cf., por ejemplo, Strasser 1976).

Con independencia de este planteamiento actual del proble- 75
ma, la cuestión de cómo han de justificarse las ciencias es uno de los cometidos permanentes de la teoría científica. Ya Aristóteles se ocupó del asunto y no sólo distinguió, como ya queda dicho (15), entre ciencias libres que se cultivan por sí mismas, y ciencias que sólo se emplean como medios para procurarse lo que es necesario o útil para la vida; sino que en paralelismo con esa idea las ciencias se dividen también en poéticas, prácticas y teóricas (Aristóteles, *Met.* 6, 1; 1025*b* 19ss y 11, 7; 1064*a*ss). Lo cual no corresponde a nuestra distinción actual de teoría y práctica. Lo que nosotros llamamos práctica o praxis es para Aristóteles principalmente *poiesis,* que podría traducirse como «creación» o también como «producción, fabricación, manufactura»; ahí entran la técnica y la arquitectura, pero también los conocimientos sanitarios o el arte de la guerra; porque no sólo se pueden producir o fabricar instrumentos y edificios, sí que también la salud o una empresa militar. «Praxis», por el contrario, es para Aristóteles la acción o el comportamiento humano que se da sobre todo en la decisión o resolución del hombre en cuanto que es sujeto de la ética. Y explica brevemente la diferencia en estos términos: «En la producción hay una meta distinta de la misma, en la acción por el contrario la propia meta es la acción recta» (Aristóteles, *Et. Nic.* VI,1140*b* 6s).

Así, pues, las ciencias que se dirigen a la producción dependen de su fin y meta, de lo que ha de producirse, siendo instrumentos y medios para su consecución, por lo que han de enjuiciarse desde ésta. Las ciencias teoréticas, en cambio, como la investigación filosófica de los fundamentos últimos, sólo pueden cultivarse por sí mismas. Por lo demás, su meta no se yuxtapone a la de la praxis, sino que ha de enlazar con la misma, ya que de por sí el pensamiento no es directamente práctico y menos aún «poiético», que sólo lo es en conexión con la praxis.

Aristóteles lo explica así en su *Ética a Nicómaco:* «Así, pues, el principio de la actividad es la libre decisión... La inteligencia, tomada en sí misma, no pone nada en movimiento; lo que realmente mueve es esta inteligencia que tiene por mira algún

objeto particular y que se hace práctica. Ella es entonces la que manda a esta otra parte de la inteligencia que ejecuta; porque desde el momento que se hace una cosa, y que se hace para conseguir un fin, esta misma cosa que se hace no es precisamente el fin que se busca, es sólo relativa y depende siempre de alguna otra cosa. Pero no sucede así con la cosa que se quiere ejecutar, porque hacer el bien y conseguirlo es el fin que uno se propone, y a este fin es al que se aplica el instinto reflexivo. Y así la preferencia del alma [o la libre decisión] es un acto de inteligencia instintiva o del instinto inteligente; y el hombre es precisamente un principio de este género» (Aristóteles, *Et. Nic.* VI, 1139*a* 31-*b*5).

Aplicado este razonamiento a nuestra pregunta «¿Para qué una ciencia?» significa que, cuando se trata de una ciencia que apunta a la producción de algo, que sirve por ejemplo para crear un estado social, una empresa, un producto técnico o algo similar, en tales casos ha de justificarse como medio, si es que su objetivo –el que ha de crearse con su ayuda– sirve a algo que tiene consistencia por sí mismo y no sólo como meta subordinada del hombre, a saber: su recta y libre decisión y el conocimiento necesario y anejo como meta parcial. Ese conocimiento teórico –en el sentido aristotélico– y práctico tampoco es por lo mismo, como ciencia, una meta intermedia, sino parte de la meta total del hombre: la libre y recta decisión.

76 Con ello se responde también de paso a nuestra segunda cuestión acerca de cómo se justifica una ciencia; a saber: «¿Por qué no tiene que hundirse el hombre y ahogarse en sus impresiones cognitivas, y por qué debe más bien intentar ordenarlas y alcanzar una visión clara de las mismas?» Respuesta: Porque de otra manera no podría decidirse libremente, sino que sería juguete de la corriente de percepciones, sensaciones y fantasías que irrumpen por doquier. Así, pues, no sólo existe una justificación sino también un deber de la ciencia, en cuanto que asegura al hombre esa visión panorámica de la realidad.

77 La teoría del conocimiento está muy en especial directamente referida a la meta del hombre, pues que en tanto que disciplina filosófica ha de analizar el conocimiento en el aspecto específico de su importancia para el hombre en cuanto hombre. En el contexto ahora explicado eso significa tanto como preguntar en qué medida pertenece y contribuye a la meta del hombre, o también la impide. Al hilo de las ideas de Aristóteles, empecemos

por suponer que esa meta es la libertad del hombre o –lo que viene a ser lo mismo, aunque formulado de una manera concreta– supongamos que el hombre es libre.

En tal caso la teoría del conocimiento como meta ha de preguntar: «¿Qué tiene que ver el conocimiento con la libertad del hombre, y cómo ha de configurarse para que el hombre pueda ser libre?» Una de las propiedades que el conocimiento ha de poseer para poder garantizar la libertad, consiste en que no puede hacer que el hombre dependa por completo de lo que otros han conocido, ya que en tal caso quedaría en manos de ellos y no sería libre. De ahí que deba de poseer en su conocimiento un mínimo de autonomía, y no deba de creerlo todo, si quiere atenerse a la exhortación de Kant en su *consigna de la ilustración:* «¡Ten valor para servirte de tu propia inteligencia!» (*Aufklärung*, A 481). Mostrar cómo es posible ese conocimiento autónomo es el cometido preferencial de la teoría del conocimiento, conforme a su meta de hacer posible la libertad.

Si con ello considerásemos respondida la pregunta: «¿Para qué una teoría del conocimiento y cuál es su meta propia?, nos expondríamos a la crítica de que al establecer esa meta íbamos contra la misma, ya que sólo habíamos desarrollado una idea de Aristóteles y asumido una exhortación de Kant para presentar la libertad como meta (e inducir a creerlo así), pero sin haber demostrado que se trata de un conocimiento independiente. Por ello –y aunque ello sería el cometido primordial de la ética– vamos a exponer brevemente hasta qué punto puede afirmarse que la libertad es la meta del hombre.

*Bibliografía:* Keller 1968*b;* Prauss 1980.

### 3. *La meta del hombre*

La meta del hombre es aquello que él debe perseguir incondi- 78
cionalmente. De estar condicionada, dependería de esa otra meta que la condiciona, y habría que seguir preguntando si ésa a su vez apunta a otra, y así sucesivamente hasta llegar a la meta incondicional, pues que todas las metas intermedias sólo reciben su sentido de la meta final a la que se ordenan (63). Pero esa meta absoluta no se puede imponer al hombre mediante una prescrip-

ción exterior, cualquiera que sea su procedencia, pues habría que preguntar en tal caso por qué había que seguirla.

En el caso de que la respuesta a esa pregunta empiece o pueda empezar con una condición, en la forma por ejemplo de: Si no la sigues, serás desgraciado, serás una persona despreciable, se hundirá el mundo, los demás actuarán contigo de la misma manera –y cualesquiera otras consecuencias que puedan sacarse de ese tipo–, está claro que no se trata de una meta incondicional y absoluta, sino que lo que se perseguiría en último término sería la consecuencia amenazadora (o en el caso positivo, la dicha prometida para quien obra de una determinada manera), ésa sería la meta, por cuyo carácter obligatorio habría a su vez que preguntarse.

79 Por ello parecen obvias las consecuencias kantianas de que tal meta tiene que ser, primero, categórica (es decir, incondicional) y, segundo, tiene que ser propuesta de una manera autónoma (no en virtud de una prescripción ajena o heterónoma) mediante una orientación interna que está en nuestra propia voluntad. En cuanto meta, no puede ser discrecional, algo que se persigue a capricho, ya que ésa no sería una meta verdadera y real (además de que no podríamos elegirla, ya que no sabríamos lo que deberíamos elegir). Mas tampoco tiene que ser un fin inevitable, al que responde una necesidad y no una obligación *(müssen - sollen)*. Una meta así es precisamente la que está dada en nuestra libertad. Primero, escapa a nuestro capricho. Puedo tomar posición frente a todo lo demás en cuanto que lo afirmo o lo rechazo; pero no frente a la libertad misma, pues que al tomar posición frente a la misma, me encuentro ya en ella; si, por ejemplo, la rechazo de manera consciente (y ello equivale también a una manera libre), la acepto de hecho en el acto mismo de mi repulsión.

Por ello piensa Kant que la libertad es la autonomía de la voluntad que nos proporciona la orientación buscada (Kant, *Grundlegung*, B 98) y Sartre dice que «estamos condenados a la libertad» ya que frente a ella no tenemos elección: «No elegir significa en efecto elegir, elegir el no» (Sartre 1962, 610).

Por otra parte, «ser libre» es lo contrario de «ser necesario» *(müssen)*, pues cuando hacemos uso de la libertad, no tenemos ciertamente elección frente a la misma, pero sí frente a todo lo demás.

80 Pero es esto precisamente lo que parece excluir que la libertad

pueda considerarse como meta; porque si nosotros podemos hacer (o no hacer) a discreción cualquier cosa, ello querría decir que nuestra posibilidad de actuación carece de meta. Hay que decir, sin embargo, que tal argumento falla, porque podemos sí hacer todas las cosas posibles, mas no todo con la misma libertad. La libertad que podría definirse como el no estar determinado por algo extraño y la capacidad de autodeterminación, no es que se dé por completo o no se dé en modo alguno, sino que puede realizarse con múltiples gradaciones, de acuerdo con la medida en que esté ausente la determinación de los elementos extraños y de acuerdo con la intensidad y alcance de la autodeterminación; la libertad lo único que excluye es que en cualquier cuestión esas influencias no predominen hasta el punto de impedirnos cualquier elección en determinada circunstancia. Así, pues, el hombre puede ser más o menos libre y –de acuerdo con nuestra experiencia y no por principio– lo es siempre hasta cierto grado con variaciones constantes.

Por lo que se refiere a la intensidad, por ejemplo, parece que difícilmente puede comprometerse por alguna cosa que se le antoja provisional con la misma fuerza con que lo hace por algo que considera duradero o incluso eterno; ni que pueda hacerlo por una cosa con la misma fuerza que por una persona. Si, pues, la libertad es la meta del hombre, síguese la consecuencia de que tiene que comprometerse y empeñarse sobre todo por otros hombres, pues sólo en ellos se encuentra con una persona, y sobre todo cuando puede entenderlos como algo con valor permanente.

Del hecho, no obstante de que la libertad siempre se encuen- 81
tre realizada de un modo escalonado se sigue otra objeción contra la libertad como meta. ¿Por qué, en efecto, no debería yo darme por satisfecho con un grado minúsculo de libertad, precisamente con el que se deriva de paso de mi comportamiento, hasta el punto de que la libertad pudiera considerarse como una nota provisional de la conducta humana, mas no como su meta? La respuesta –tal vez sorprendente– es ésta: Porque la libertad sólo se salvaguarda cuando se persigue como algo sin límites.

Esta formulación asombrosa se puede demostrar por un dilema que parece derivarse de las relaciones entre libertad y razón. Un dilema (negativo) es una conclusión que en su primera premisa presenta una alternativa (dos y sólo dos posibilidades), sacando después en la segunda premisa la misma consecuencia

negativa para cada una de las posibilidades, con lo que la consecuencia queda probada.

En nuestro caso podría ser así: la libertad puede realizarse o con la razón o sin la razón; ahora bien, ni con la razón ni sin ella no se puede realizar; luego la libertad no es realizable. La premisa primera parece evidente, mientras que la segunda necesita de una demostración, que podría presentarse de este modo: en el caso de que tenga que decidirme libremente entre distintas posibilidades, he de preguntar cuál de esas posibilidades electivas es mejor que las otras; si una es mejor que las demás, habré de preferirla –si quiero obrar razonablemente–; con otras palabras la razón excluye la libertad, pues me obliga a lo mejor. Mas si esas posibilidades son equivalentes, no puede darse elección alguna, ya que en tal caso elijo a capricho y hasta diríamos que de una forma ciega. Ahora bien, una elección ciega no es una verdadera elección. Pero esa elección ciega sobra también, si he de elegir sin la razón; luego tampoco sin razón puede realizarse la libertad. Así parece demostrada la premisa segunda de nuestra conclusión, e inevitable la consecuencia de que no hay libertad que pueda realizarse.

82 Pero que esta consecuencia sea insostenible puede demostrarse por otro camino, como podría ser el intento de diálogo que trascribimos a continuación entre alguien que defiende la libertad del hombre y alguien que la niega defendiendo por tanto el determinismo, para el cual todo lo que sucede, incluidas las decisiones humanas, está determinado en todos sus detalles por leyes inmutables de la naturaleza.

Llamemos a los interlocutores *L* y *D*. Dice *L*: «Hay libertad.» Replica *D*: «No hay libertad.»

*L*: «Al afirmar cosas contradictorias, está claro que uno de nosotros dice falsedad.»

*D*: «¡Ciertamente!»

*L*: «En tu opinión lo hace de manera involuntaria y fatal.»

*D*: «Desde luego.»

*L*: «Aunque no sólo lo afirma de labios afuera sino que cree verlo claramente, tiene de modo fatal ese convencimiento de algo falso. Nada puede hacer al respecto. ¿No depende de su decisión personal el que tenga que considerar lo falso como verdadero?»

*D*: «¡En las circunstancias que describes desde luego que sí!»

*L*: «Y si las leyes deterministas hubieran condicionado e impuesto que tú afirmes lo falso y creas reconocerlo como verdadero, ¿también eso sería válido para ti?»

*D:* «¡Irremediablemente!»

*L:* «Pero, puesto que uno de nosotros afirma algo falso –y suponemos desde luego que no miente– ya que tiene por verdadero lo que dice, tampoco la verdad se impone necesariamente, sino que lo falso puede derivarse como resultado fatal de una convicción o discusión, y según tu concepción carecemos de cualquier posibilidad para corregir o enderezar las cosas, ¿no es así?»

*D:* «Sí, puesto que estamos programados para ello.»

*L:* «Pero, si según tu concepción uno de nosotros está programado para algo falso, también sería posible que en la discusión en lugar de corregir lo falso de acuerdo con lo verdadero a fuerza de discutir convirtiéramos precisamente lo verdadero en falso. Y entonces nuestra discusión tiene tanto sentido como un intercambio de palabras entre dos papagayos o una disputa verbal entre dos discos. Además, no se nos podría achacar en modo alguno lo que decimos, sino que ello estaría determinado por la cadena causal, en la que nos hallamos atados por completo. En ese sentido seríamos irresponsables. Ahora bien, resulta absurdo a todas luces el discutir cuando se carece de responsabilidad. Quien se enfrenta a otro es porque es libre de hacerlo.»

Hasta aquí esta discusión, que parece demostrar que el determinismo no puede defenderse y, además, que la verdad y nuestra capacidad de darnos razón de la misma van indisolublemente unidas con la libertad. Por consiguiente, tiene que haber libertad.

Así nos hallamos frente a un nuevo dilema. El primero tenía 83
como consecuencia que no puede darse la libertad: ni sin la razón, porque en el mejor de los casos sólo posibilitaría un escoger ciego, ni tampoco con la razón que nos forzaría a elegir lo mejor. Ahora la otra consecuencia contraria es que tiene que haber libertad.

¿Cómo librarnos de esta contradicción? La solución parece ser ésta: en el argumento primero hay un supuesto no probado, que no nos sorprende porque se nos aparece evidente y porque lo comparten tanto la filosofía clásica como el convencimiento cotidiano. (Nótese que lo evidente resulta peligroso porque pasamos por alto sobre todo los errores evidentes y que responden al sentir común.) Ese supuesto era el de que –si no todo es igualmente válido– existe lo mejor, y razonablemente es lo que nosotros tendríamos que elegir.

Pero esta afirmación, de que entre las cosas que nos encontramos y que podemos elegir exista algo simplemente mejor, hay que discutirla. Algo mejor, en efecto, sólo existe cuando consideramos las cosas desde un aspecto preciso y delimitado. Si pregunto, por ejemplo, qué es lo conveniente para mi salud, puedo clasificar las cosas y actividades en nocivas, indiferentes y provechosas para la salud, y entre ellas se puede señalar lo mejor y lo óptimo, que yo —en ese aspecto— sólo puedo elegir de una manera razonable. Mas cuando la pregunta adquiere matices como éstos: «¿Qué es bueno para mi carrera?», «¿qué es lo ventajoso para mi familia?», «¿qué es lo que me produce mayor placer?», «¿cuál es la realidad que me hace simpático a mis semejantes?», etc., es de suponer que en cada caso la «lista de mejores» sea muy diferente. Y si en modo alguno me limito a esos considerandos particulares, tampoco podría señalar qué es lo mejor, ni se daría ese mejor. Si de antemano no me circunscribo a ninguno de esos aspectos específicos, entonces me pierdo en una libertad ilimitada. Pero también —al no existir ya algo simplemente mejor que se me imponía previamente— pierde su fuerza el argumento de que la libertad no puede conciliarse con la razón, pues sólo entonces puede darse una libertad.

84 Y con ello queda probada la proposición, sorprendente a primera vista, de que sólo se salvaguarda la libertad cuando se persigue como una libertad ilimitada. Aunque de hecho la libertad sólo se realice gradualmente, es necesario aspirar a ella como una meta universal o, de lo contrario, no podrá darse en modo alguno. Dicho en lenguaje familar: No puedes querer sólo un poquito de libertad sino que has de desearla en su totalidad, porque de otro modo no te quedará nada.

Pero con ello queda definida la libertad como meta del hombre, capaz de regular su actuación invitándolo por ejemplo en este sentido: «Obra de modo que en tu actuación persigas de continuo la mayor libertad posible.» Ya nos hemos referido al hecho de que con ello en manera alguna se saca de quicio la moral tradicional, sino que más bien se monta sobre nuevos cimientos, cuando argumentamos que —si queremos ser libres en la forma más ilimitada posible— hemos de comprometer nuestra libertad en favor de los otros como personas (80). El desarrollo, sin embargo, de este punto ya no es cometido de la teoría del conocimiento, sino que pertenece a la ética, la disciplina filosófica de la recta decisión y cordura, a cuya cimentación teoretico-

cognitiva han contribuido estas reflexiones sobre la meta del hombre.

*Bibliografía:* Keller 1981; Muller 1980; Splett 1967.

4. *¿Por qué perseguimos una teoría del conocimiento?*

Ya hemos indicado que la pregunta «¿para qué una teoría del conocimiento?» no sólo pretende examinar la meta de esta ciencia, sino que quiere indagar también los motivos por los que la cultivamos; de ahí que preguntemos claramente por el «porqué». La pregunta debería contestarla cada uno mediante el propio examen, que le descubrirá qué es lo que le ha llevado a ocuparse de este tema: si ha sido la curiosidad, el ansia de formación, el interés por una cuestión determinada, la ventaja profesional que esperaba de la misma, y muchos otros motivos posibles. 85

Cabe señalar toda una serie de motivaciones que podrían inducirnos a someternos al esfuerzo que una teoría del conocimiento exige de nosotros. Así se pueden descubrir más fácilmente unas motivaciones propias, o apropiarse una o varias de las propuestas.

Sin pretender ser exhaustivos, se pueden señalar ocho motivos principales, capaces de estimularnos al cultivo de esa ciencia.

a) La doctrina del conocimiento responde a una tendencia innata en nuestro conocer. La ya citada frase con que Aristóteles abre su *Metafísica:* «Por su misma naturaleza todos los hombres desean saber (o entender)» puede encontrar su desarrollo en el comienzo de la primera frase de la *Crítica de la razón pura* de Kant (*CdlRP* A VII): «La razón humana tiene su destino peculiar en un género de sus conocimientos: el de verse asediada por preguntas que no puede evitar, porque le vienen impuestas por la misma naturaleza de la razón...» (Kant piensa en las cuestiones metafísicas, que él considera sin respuesta posible.) La cita vale también para las cuestiones teoricocognitivas, porque el hombre querría saber cómo es fiable su conocimiento, y todo el mundo tiene una opinión al respecto, aunque por desgracia a menudo sea una opinión insuficientemente fundada. Como aspiración (el conocimiento en cuanto facultad comporta también la tendencia a 86

conocer), el conocimiento persigue su propia consumación; es decir, tiende también a la ciencia, ya que ésta representa una perfección del conocer bajo el aspecto de la sistematización, de la justificación posible, la intersubjetividad y la claridad. De lo cual se sigue que la teoría del conocimiento responde a un interés que viene dado con la misma razón. Cuando esa tendencia natural no queda bloqueada por ciertos impedimentos, como la preocupación por las angustias o por las comodidades de la vida o bien por el miedo al esfuerzo que la ciencia supone, nos mueve a montarnos una teoría del conocimiento.

Y aunque este tipo de conocimiento puede cultivarse por sí mismo y constituye una parte de la meta del hombre, también puede ser objeto de búsqueda porque se demuestra provechoso de cara a otras metas. De esa utilidad se derivan algunas motivaciones en favor de una teoría del conocimiento.

87 *b)* En toda discusión existe la posibilidad –incluso cuando a veces resulta sucio y hasta contrario al fin de la discusión el explotarla– de cuestionar la posición de los adversarios a causa de su fundamentación teoreticocognitiva. Así, alguien que es ducho en estas cuestiones tiene ya una cierta ventaja frente a su competidor en la materia discutida, goza de una mayor oportunidad respecto de su adversario.

88 *c)* En el terreno supraindividual no sólo se confirma la frase «saber es poder» en el sentido, por ejemplo, de que la técnica actual y la configuración política de la sociedad –y por ende la misma supervivencia de la humanidad– no serían posibles sin la ciencia; más bien se demuestra que incluso el «saber no poiético», como las teorías sobre la concepción del mundo o las ideas sociales, a la larga influyen en la historia más que cualesquiera recursos materiales (aunque queda pendiente la cuestión de si a ello contribuye la verdad de las respectivas ideas y si la influencia histórica de esa corriente espiritual es provechosa o no para la humanidad). Así, pues, quien hubiese aprendido en la teoría del conocimiento a analizar esas estructuras estaría también mejor equipado para manejar esos instrumentos de poder.

89 *d)* Para poder hacer frente a la creciente oleada de informaciones, opiniones y teorías, es necesaria una capacidad de crítica, que haya aprendido a distinguir lo aceptable de lo falso. Y a eso precisamente pretende llevar la crítica del conocimiento.

90 *e)* Habida cuenta de la influencia de la ciencia –siempre creciente y que difícilmente podría sobreestimarse– sobre nuestra

vida y sobre la configuración de nuestro mundo, también alcanza una importancia creciente la teoría científica del conocimiento, que se ocupa del fin, los fundamentos y los límites de la ciencia.

*f)* Una ciencia, que se ocupa de algo a lo que atribuimos un alto valor, despierta nuestro interés. Ahora bien, difícilmente puede darse ninguna propiedad humana que nosotros valoremos más que la capacidad de conocer. Yo supongo en cualquier caso que la mayor parte de las personas, puestas a elegir si preferirían ser malvados y criminales –lo que éticamente sería menos malo– o mentalmente débiles, preferirían la falta de carácter o de bondad a la deficiencia en su capacidad cognoscitiva. Y tememos tanto ese fallo, que difícilmente lo reconocemos nunca, por lo que Descartes puede observar: «La inteligencia sana es la cosa mejor repartida del mundo, pues todo el mundo cree estar tan bien provisto de la misma que incluso quien en todo lo demás es muy difícil de contentar, habitualmente no desea más inteligencia de la que posee» (Descartes, *Discours* I, 1). 91

*g)* Frente a esa alta estima del conocimiento resulta tanto más sorprendente el que muchos hagan un uso tan insuficiente del mismo. Eso es lo que el poeta Arno Schmidt (1914-1979) ha fustigado en un razonamiento irónico: «El género humano está dotado por la naturaleza de todo cuanto es necesario para percibir, observar, comparar y distinguir las cosas. Para esas funciones no sólo dispone de lo que tiene presente ante sus mismos ojos, y para poder ser sabio no sólo puede aprovechar sus propias experiencias; también están abiertas de par en par las experiencias de todos los tiempos pasados y las observaciones de un gran número de hombres inteligentes que, al menos con mucha frecuencia, vieron las cosas con acierto... ¡Y sin embargo! Sin tener en cuenta nada de eso los hombres se mueven desde hace aproximadamente mil años en torno al mismo círculo de estupideces, errores y abusos, sin que mediante la experiencia ajena o propia se hayan hecho más prudentes, llegando en el mejor de los casos a un individuo que llega a ser más agudo, inteligente y culto, pero no más sabio. 92

»Los hombres, en efecto, no razonan habitualmente según las leyes de la razón. Todo lo contrario: su forma innata y generalizada de discurrir es la de concluir de casos particulares lo general, sacar conclusiones erróneas de unos datos observados fugazmente o percibidos sólo bajo un aspecto y confundir en todo momento

las palabras con los conceptos y los conceptos con las cosas. La gran mayoría –que en los cálculos más bajos sería de 999 por mil– enjuicia casi todos los sucesos más importantes de su vida de acuerdo con las primeras impresiones sensibles, los prejuicios, pasiones, caprichos, fantasías, antojos, de acuerdo con la conexión casual de palabras y representaciones en su cerebro, siguiendo aparentes semejanzas y secretas insinuaciones partidistas a su favor, por virtud de las cuales en todo momento toman su propio asno por un caballo y el caballo de cualquier otro por un asno. Entre los mentados 999 hay al menos 900 que para todo eso ni tan siquiera utilizan sus propios órganos, sino que con incomprensible pereza prefieren una visión falsa a través de ojos ajenos, una mala audición a través de oídos ajenos y convertirse en mentecatos a través de la necedad ajena, en lugar de pretender al menos hacerlo por propia iniciativa. Para no hablar ni tan siquiera de una parte considerable de esos 900 que se han acostumbrado a discutir de mil cosas importantes y en tono solemne sin saber lo que dicen y sin preocuparse ni por un momento de si dicen algo sensato o algo sin sentido... No sólo el deseo y la repugnancia, el temor y la esperanza –puestos en movimiento por la sensibilidad y la fantasía– son las ruedas motrices de todas las acciones cotidianas, que no son obra del hábito meramente instintivo, sino que en la mayoría de los casos y en los más comprometidos –precisamente cuando está en juego la felicidad o la desgracia de toda la vida, el bienestar o la miseria de pueblos enteros, y sobre todo cuando se trata de lo que es mejor para todo el género humano– es la presión o el empujón de unas pocas manos, la lengua desatada de un solo charlatán, el fuego furioso de un solo visionario, el celo mojigato de un falso profeta, la llamada de un temerario insensato el elemento que se pone al frente y pone en movimiento a miles y cientos de millares de personas, sin que vean ni la rectitud ni las consecuencias de su acción...» (Schmidt 1967, 260s).

También Descartes piensa que «no basta con poseer una buena capacidad espiritual y que es necesario asimismo emplearla bien» (Descartes, *Discours* I, 1). Pues bien, lo que significa hacer un uso recto o falso del conocimiento lo enseña a su vez la teoría cognitiva.

93 *b)* Pero el motivo fundamental para ocuparse del conocimiento y hacerlo del modo más científico y filosófico posible está en que debemos darnos razón de nuestra vida. Ahora bien, el cono-

cimiento no sólo representa una parte importante de esa vida, sino que también el darse razón depende a su vez del conocimiento, al menos en una doble forma: primero, porque si el conocimiento fuera siempre indigno de crédito o engañoso, también sería engañosa la tentativa de darse razón, ya que en cierto modo pretende poner nuestra conducta ante el tribunal del conocimiento, el cual se descubriría como un tribunal inepto; y, segundo, porque un elemento importante de ese darse razón consiste en saber si hemos fundamentado nuestra conducta en el conocimiento.

Para P. Lorenzen (*1915) el filosofar consiste, por ello, en la voluntad de poner la propia vida sobre «el juego del pensamiento», y así declara: «Todo deber *(Sollen)* nos suena demasiado a moral heterónoma. Mientras que las formulaciones sin la idea de obligación *(Sollen)* fácilmente se deslizan hacia la estrecha alternativa de lo agradable o útil. Cuando un hombre ha perdido la autoevidencia de su conducta, tiene que buscar por sí mismo su camino, quiéralo o no. El filósofo es aquel que se ha decidido a emprender únicamente el camino que puede justificar con su pensamiento... A pesar de ello el filosofar no es algo que pueda enseñarse, porque no se ha de forzar a que el aprendiz aplique lo aprendido a su propia vida, y ni siquiera a que advierta que se trata de su propia vida» (Lorenzen 1974, 58s).

Transformando un poco esta idea, que fácilmente enlaza con la aportación aristotélica, el filosofar significa poner la propia vida sobre la razón que se decide libremente o sobre la libertad razonadora. Parece, pues, que una ocupación primordial de nuestro esfuerzo cognitivo es el de analizar reflexivamente esa razón que decide de manera responsable y, por tanto, el de ocuparse de la teoría del conocimiento.

*Bibliografía:* Batley 1980; Lübbe 1982; Scheler 1926, 233-258.

V

# CÓMO FORJAR UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

## 1. *Los métodos dependen del fin; deducción y reducción*

94 «Método» (del griego *methodos*) significa originariamente el camino para alcanzar algo, para pasar después al sentido figurado de proceder conforme a la realidad. Para precisar el camino tengo antes que conocer el destino y meta; para establecer la conformidad con la realidad tendría antes que saber de qué realidad se trata. Por ello el sitio para reflexionar sobre el método viene después de las reflexiones acerca de la meta; podría decirse que ése es el lugar «metódico» o conforme a la realidad para la investigación sobre el método.

En la medida en que la teoría del conocimiento es una ciencia, comparte la meta general, y en consecuencia también los métodos generales con las ciencias restantes (69-71). Como ha de descubrir el sector de la realidad que le corresponde, no puede excluir *a priori* de su investigación ninguna forma de conocimiento, limitándose por ejemplo a una teoría de la ciencia; y ello aunque no consiga situar en una exposición de la teoría del conocimiento –siempre limitada– los diferentes problemas cognitivos, entre los que se contarían también los de la vivencia religiosa o los de la valoración estética.

En esa exposición tiene que ser bien claro, teniendo que esforzarse en consecuencia por obtener unos conceptos inteligibles bien definidos o al menos suficientemente claros (29-32). Pero desde esa meta se requieren también una construcción sistemática, la ausencia de contradicciones y una consecuencia lógica.

Para poder justificarse tiene que demostrar que sus afirmaciones son fiables. Si se refieren directamente a algo percibido o intuido, la correspondiente percepción o intuición representa la única justificación posible. Cuando una afirmación no puede demostrarse como verdadera de ese modo tan directo, la única alternativa que queda es concluir indirectamente su rectitud, partiendo de una afirmación fiable y derivando con ayuda de una regla conclusiva o lógica la afirmación que ha de justificarse. Las afirmaciones antepuestas se llaman «antecedentes» o «premisas», mientras que el procedimiento, y a veces también la aseveración deducida, se llama «conclusión». Los procedimientos conclusivos pueden dividirse en dos grandes clases, que son la deducción y la reducción. Sola la deducción representa una consecuencia lógica; y, por lo que hace a las afirmaciones «*p*» y «*q*», podría formularse así: «Si existe *p*, síguese *q* (primera premisa); es así que *p* existe (segunda premisa), luego síguese *q*» (tendríamos una afirmación deducida o una conclusión). 95

En la reducción se toma la misma afirmación condicional: «Si *p* existe, síguese *q*»; pero se argumenta así: «Es así que se da *q*, luego existe *p*.» Como afirmación lógica es inadmisible, aunque en la vida cotidiana y también en el conocimiento científico experimental a menudo procedemos así. De la observación, por ejemplo, de que la calle está mojada, concluimos que llueve, según el modelo: «Cuando llueve, la calle se moja; es así que la calle está mojada, ¡luego está lloviendo!» Que tal conclusión es lógicamente inadmisible se desprende del simple hecho de que la calle puede estar mojada también por otras causas: porque ha pasado por ejemplo el camión de riego. 96

Un caso frecuente de conclusión reductiva se da también en la inducción (incompleta), la conclusión que va del caso particular a lo general. Podría formularse así. «Si todas las *x* son *B*, luego también esta *x*, y si es así todas las *x* son *B*.» O en esta otra forma: «Si todos los cisnes son blancos, lo son también los observados; es así que los cisnes observados son blancos, luego lo son todos.» 97

La cuestión de cómo esa adquisición lógicamente ilícita de afirmaciones universales o normativas, mediante la inducción que parte de la observación de casos particulares –y siempre en número limitado– y sin la cual no es posible la ciencia experimental, es lo que se designa el «problema inductivo».

Aunque la teoría del conocimiento en cuanto disciplina filosófica no debería servirse del método inductivo, entra en su

cometido el explicar con qué derecho utilizamos ese procedimiento en la vida cotidiana y en la ciencia.

*Bibliografía:* Bochenski 1980; Menne 1980; Wuchterl 1977.

## 2. *La historia de la filosofía y el progreso en la teoría del conocimiento*

98 Junto a los métodos científicos generales, de los que se sirve la teoría del conocimiento porque es una ciencia, hay unas prescripciones metodológicas complementarias que se derivan de la meta y finalidad que les es propia, y que se define por su objeto material (conocimiento) y por su objeto formal (significación para el hombre en cuanto hombre).

Del hecho de que, respondiendo a su campo objetivo, debe también ocuparse de sí misma, y partiendo de su meta, que es la de posibilitar la autorresponsabilidad del hombre, síguese la exigencia, ya mencionada repetidas veces, de que la teoría del conocimiento tiene que justificar sus propios fundamentos a diferencia de otras ciencias; por lo mismo, no puede recibirlos de otras disciplinas. La imposición de que no debe dejar pasar como verdadera ninguna parte integrante que no esté justificada por un conocimiento específico, no sólo apunta a la teoría del conocimiento en general, sino a cada individuo que la cultiva. Y también eso la distingue de las otras ciencias.

Allí es inevitable que un científico asuma los resultados de la investigación de otros. Quien pretendiera comprobarlo todo por sí mismo (aunque pueda con razón exigir esa posibilidad de comprobación para la ciencia) se apartaría del estudio científico actual y adoptaría una actitud cognitiva solipsista que es inadecuada al menos para las ciencias experimentales que se han desarrollado desde comienzos de la edad moderna, y que representan en una medida cada vez mayor un logro común. (Por «solipsismo» se entiende la doctrina de que el único operativo es el «yo» conocedor y que todo lo demás sólo existe como su representación; en nuestro ejemplo no se trata de esa teoría sino de una postura determinante del comportamiento.) Contra esa praxis legítima de las ciencias experimentales, consistente en asumir los resultados de otros, dentro de la teoría del conocimiento rige la exigencia de no creer nada, sino de aceptar

únicamente lo autoevidente, «pues la filosofía no soporta en sí misma ningún mero convencimiento», como dice Kant (*Lógica,* A 103), ninguna toma de una información que no esté asegurada por sí misma.

De todo ello se desprende una limitación metodológica en el 99
empleo de la historia de la filosofía. A lo cual vuelve la observación kantiana: «Quien quiera aprender a filosofar tiene que ver, por el contrario, todos los sistemas de la filosofía sólo como una historia del empleo de la razón y como objetos del ejercicio de su talento filosófico. Así, pues, el verdadero filósofo, como pensador por sí mismo, debe hacer un uso libre y personal de su razón, sin imitar servilmente» (Kant, *Lógica,* A 27). Ciertamente que por lo que respecta a conocimientos de contenido así como a maneras de proceder, elaboradas en el curso de la historia de la filosofía por pensadores a menudo ejemplares, habría que considerarlos como los resultados de las otras ciencias. De ello se derivan problemas para la filosofía, y se pueden tomar también planteamientos para su respuesta y solución así como sugerencias para su ulterior desarrollo, o bien pueden reconocerse ciertos intentos fallidos, que no hay por qué volver a repetir.

Pero en ningún caso debería asumirse el conocimiento de otros –por competentes y dignos de crédito que puedan ser– como base o como parte integrante de la propia filosofía simplemente en virtud de su respectiva autoridad. Así, pues, quien proclama: «Ya desde Platón se sabe que...», o bien: «La crítica histórico-materialista ha demostrado desde hace mucho tiempo...», y también: «Dado que la lógica actual prohibe...», ese tal demuestra quizá sus conocimientos de la lógica o su familiaridad con la historia de la filosofía, pero también revela por desgracia –en el caso de que para él eso valga como un argumento– que en este punto es un pésimo teórico del conocimiento, que es un filósofo deficiente.

Como en este sentido la teoría del conocimiento empieza de 100
nuevo con cada uno que la cultiva, y como no se puede montar sobre los conocimientos de los otros, tampoco en ella –y lo mismo cabe decir de la filosofía en general– se puede alcanzar nunca un progreso como el que se da de ordinario en las otras ciencias por lo que se refiere al aumento del saber y a su seguridad sistemática, ni tampoco en la aceleración que parece aumentar de continuo. Pero también en la filosofía afloran una y otra vez –precisamente con cada filósofo auténtico– nuevos

proyectos, nuevas cuestiones y propuestas de solución y hasta intuiciones de tipo nuevo; de continuo alientan en ella amplias ondas de opinión, modas filosóficas que, como síntomas, revelan ciertamente que ahí la filosofía ha degenerado a mera opinión superficial, pero que pueden definir el «mercado filosófico» y anunciar tanto el «fin de la metafísica» como su «renacimiento», y comprobar en un caso la «vuelta al lenguaje» y en otro la «superación de la teoría del conocimiento».

Es indiscutible que existen tales modas, más aún que existen corrientes espirituales que definen y determinan épocas enteras. Su observación es provechosa, y el análisis de sus motivos representa un importante cometido filosófico. Pero colgarse de tales modas, justamente porque son *«in»*, quizá pueda ser ventajoso para un «filósofo de carrera» (algo así como «un hierro de madera»); sin embargo, uno se apea de la filosofía cuando se abandona a una tendencia de la historia del espíritu. Aquí le compete al conocimiento de la historia de la filosofía una función importante, ya que puede ayudarnos a descubrir algo que está totalmente condicionado por el tiempo y que no es más que una corriente de moda.

101 Hay, sin embargo, bastantes optimistas, sobre todo los que todavía se embarcan a pie juntillas en el optimismo progresista del siglo pasado, como por ejemplo los marxistas tardíos, que consideran como un avance esa oscilación de la moda filosófica a través de la historia. En contra de los mismos a mí me parece que va atinado Karl Jaspers (1883-1969), el eminente filósofo existencialista alemán, cuando escribe: «El pensamiento filosófico no tiene tampoco, como las ciencias, el carácter de un proceso evolutivo. Ciertamente que nosotros hemos progresado frente a Hipócrates, el médico griego. Pero difícilmente podríamos decir que hemos avanzado más que Platón. Sólo en materia de los conocimientos científicos que él utiliza hemos llegado más lejos; pero en el filosofar propiamente dicho tal vez todavía no nos hemos acercado a él» (Jaspers 1953, 9s).

Para poder calificar algo como progreso sería necesario, en efecto, conocer la meta. Un alejamiento de la meta representaría, a no dudarlo, un retroceso. Ahora bien, acerca de la meta y fin de la filosofía que –como hemos indicado– sólo puede señalarse en conexión con la meta misma del hombre (77), no hay acuerdo alguno entre los mismos filósofos. Y en esa ignorancia no podría demostrarse un progreso, aun en el caso de que existiera.

También por lo que respecta a si las enseñanzas de otros filósofos han de aplicarse a la filosofía y si ésta ha de presuponer algo, existen las concepciones más diversas en la historia y en la actualidad. Expondremos sólo algunas, que se presentan como modelo con vistas a una valoración filosóficamente fructuosa de tales opiniones y métodos.

*Bibliografía:* Kuhn 1964; Luyten 1974.

### 3. *El escepticismo antiguo y la abstención del juicio*

Originariamente *skepsis* significaba el «andar espiando», y después pasó a significar también la búsqueda, la consideración y el análisis espirituales. Hoy se entiende por tal una actitud de desconfianza e incredulidad; la concepción filosófica, denominada «escepticismo», no considera posible el conocimiento verdadero o cierto. En la tradición griega dos fueron las corrientes principales de la *skepsis:* la de la Academia y la pirrónica. «Academia» fue el nombre de la escuela filosófica fundada por Platón hacia el 385 a.C., y se llamó así por el lugar en que estaba su sede; se la tiene por una precursora de las universidades actuales y todavía hoy da nombre a orientaciones educativas de la más diversa índole. Aproximadamente con el filósofo Arcesilao (315-241 a.C.), con quien la Academia media substituye a la denominada «Academia antigua», se impusieron en la misma unas tendencias escépticas, que llegan hasta la «Academia nueva», a la cual perteneció también Cicerón (106-43 a.C.). Todavía Agustín combate ese escepticismo y dirige un escrito *Contra Academicos* (57). 102

Según este tipo de *skepsis,* puede darse un conocimiento verdadero; pero nosotros nunca podemos estar ciertos del mismo, puesto que el conocimiento falso puede también parecer creíble, puede aparecer como verdadero. En contra de eso argumenta Agustín que no se puede comprobar que una cosa parece verdadera si no se conoce la verdad, como no se puede decir que un hijo se parece a su padre si uno no conoce en manera alguna a ese progenitor. Los escépticos incurren además –si no quieren formular afirmaciones contradictorias, como la de que es cierto que no hay nada cierto (sino sólo verosímil)– en un *regressus in infinitum,* cuando recurren a la única escapatoria que aún les queda

abierta y dicen: «¡Sólo es probable que todo sea probable y no cierto!» Pues que entonces se repite la pregunta de si están ciertos y seguros de esa nueva probabilidad, pregunta que se puede repetir hasta el infinito.

Pero los escépticos encubren sobre todo que su afirmación carece por completo de valor, si admitimos su supuesto de que lo falso puede parecer tan cierto como lo verdadero, porque entonces su afirmación, que parece verdadera, podría ser perfectamente falsa, convirtiéndose literalmente y por completo en una vacuidad que «nada dice». En efecto quien dice «*p* o también no *p*», nada comunica, como es nula la comunicación de quien dando el pronóstico del tiempo dijera: «Mañana hará buen tiempo o mal tiempo.»

103 A esa dificultad intentó escapar la segunda corriente de la *skepsis* antigua, que se remonta al filósofo Pirrón de Elis (360-270 a.C.), compañero de Alejandro Magno. A fin de lograr una tranquilidad de espíritu, equiparable a la bonanza, postula la necesidad de que a uno le sean indiferentes todas las opiniones, incluso las propias; ni tan siquiera habría que afirmarlas como verosímiles. Más bien habría que abstenerse por completo del juicio sobre las mismas. Esa abstención del juicio la llaman *epokhe* y su meta es la ataraxia o la imperturbabilidad espiritual.

Por lo demás, ello responde a un ideal ampliamente difundido de la filosofía griega, y especialmente en sus modalidades posteriores, ya de la época helenística. Ya para los cínicos la apatía (ausencia de pasión y sufrimiento), el estar libre de movimientos anímicos turbadores, había constituido un elevado bien ético. De manera parecida la Stoa antigua perseguía la impasibilidad ecuánime frente a todos los acontecimientos externos, y también Epicuro (341-270 a.C.) anhelaba la liberación del deseo y del temor como fuentes de las inquietudes del espíritu. Ahora bien, como el deseo de saber o el miedo al error, siempre que se dirigen con celo a la verdad, pueden inducir a la inquietud, es preciso evitarlos. Y eso es lo que procura la *skepsis* pirrónica con su abstención del juicio y hasta con una actitud vital a la que todo le es indiferente, incluida esa misma indiferencia.

Semejante *skepsis* no se puede defender por lo demás, ya que no es indiferente a quien la defiende. Pero ¿qué ocurre cuando se abstiene efectivamente de cualquier afirmación? Si no sólo no proclama: «No hay verdad alguna», pero ni siquiera: «A mí me es igual que exista la verdad», si evita por completo afirmarlo y

hasta preguntarlo (porque afirmar significa «afirmar como verdadero», y quien pregunta quiere una respuesta verdadera), parece que resulta irrefutable. Quien nada dice, no dice tampoco ninguna falsedad. Sólo que ese desenganche espiritual es irresponsable; y no puede responsabilizarse porque la responsabilización significa «afrontar el discurso»; y es asocial, porque tampoco puede hablar a los otros. Además de que tanto la responsabilidad como la sociabilidad excluyen el que a alguien le sea todo igual e indiferente. Ese tipo de *skepsis* no consiste en otra cosa que en el intento de que el hombre viva como un animal. Incluso si fuéramos de la opinión (que por lo demás sería lingüísticamente confusa y difícil de probar) de que el animal es feliz sólo porque nunca puede vivir una desgracia como lo hace el hombre, ese intento no lo lograríamos justamente mientras siguiéramos siendo hombres, cosa que no podemos denegar ni siquiera al débil mental, al orate. Sin embargo, esos planteamientos e intentos se dan una y otra vez en la forma de «vuelta a la naturaleza (animal)» o a la completa indiferencia frente a todos los valores, incluida la verdad, recurriendo incluso a nombres filosóficos ilustres.

104 Ahora bien, con vistas a la cuestión aquí discutida de cómo han de tenerse en cuenta las concepciones de otros filósofos, es importante que ambas formas de la *skepsis* antigua se reclamen, entre otras cosas, a la discordia reinante entre los filósofos en apoyo de su opinión de que no es posible alcanzar y ni siquiera pretender un conocimiento verdadero o cierto. En la *skepsis* pirrónica, tal como se da por ejemplo en Sexto Empírico (ha. 150 d.C.), aparece por ejemplo –junto a las razones que volverán a aparecer más tarde en el racionalismo crítico contra los «dogmáticos», que o bien suponen algo no-probado, o bien argumentan en sentido circular o incurren en un regreso hasta el infinito (44)– como primer argumento de los nuevos escépticos el que se denomina «por contradicción»; eso significa «que acerca del objeto propuesto nosotros descubrimos una discrepancia insoluble tanto en la vida como entre los filósofos, en virtud de la cual somos incapaces de elegir o de rechazar alguna cosa, y por ello desembocamos en la abstención» (Sexto Empírico 1968, 130). Cicerón, por su parte, como defensor de la *skepsis* académica, se remite a «las discrepancias tan grandes de los hombres más ilustres» y «al error de tantos filósofos, tan divididos sobre las cosas buenas y sus contrarias que, al no poder ser verdadera más

que una cosa, necesariamente resultan erróneas tantísimas doctrinas eminentes» (Sexto Empírico 1968, 28).

Aunque aquí no se asuman las doctrinas de otros filósofos, sin duda que se hace depender de las mismas la propia concepción. Puede uno, pues, dejarse influir por opiniones ajenas no sólo en el sentido de aceptarlas como verdaderas, sino también partiendo de la idea de que son falsas y que, por lo mismo hay que asumir como verdadera la opinión contraria o –como en el caso presente– considerar como inviable la misma búsqueda de la verdad.

*Bibliografía:* Sexto Empírico 1968; Wild 1980.

4. *La filosofía de la edad media y el método «sic et non»*

105 A muchos la filosofía medieval se les aparece como una filosofía autoritaria. Ello puede sorprender, cuando Tomás de Aquino, el pensador eminente de la alta escolástica, considera como el más débil de todos los argumentos el de reclamarse a una autoridad humana (*STh* I, q. 1, a. 8, ad 2), y cita en ese sentido a Boecio, «el último romano y el primer escolástico». Pero con esa cita no procede el Aquinatense contra su propio principio, ya que la sitúa en el marco del método escolástico *sic et non*, tal como lo había desarrollado Pedro Abelardo (1079-1142). Se trata de un método dialéctico en el sentido originario por el que se llamaba *tekhne dialektike* el arte de presentar un problema mediante un discurso y un contradiscurso y en elaborar una síntesis partiendo de la tesis y de la antítesis, como lo hacen ya los diálogos platónicos. Con el tiempo, sin embargo, la dialéctica se ha convertido en un concepto tan equívoco, entendido de forma diferente por casi todos los filósofos que lo utilizan, hasta el punto de que como expresión científica es improcedente y por ello es mejor evitarla (Risse y otros autores 1972, 164-226; Diemer 1976).

106 En la alta escolástica este método se aplicó tanto, que se empezaba por dividir un problema o *quaestio* –por ejemplo «sobre la verdad»– en varias cuestiones particulares, los *articuli*, preguntando por ejemplo «si la verdad está en la inteligencia que juzga». Mediante la introducción *videtur quod non* (parece que no...) empezaban por reunirse los argumentos en contra. En nuestro caso se

aducía al Filósofo –como se designaba sin más a Aristóteles– con su doctrina de que los sentidos son siempre veraces respecto de sus propios objetos sensibles, y se citaba la definición de verdad atribuida a Isaac Israeli (845-940): *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (la verdad es una adecuación de cosa e intelecto). Después se traían a colación, generalmente como opiniones de otros filósofos y con la fórmula *sed contra est quod dicitur* (en contra está la afirmación...), las razones contrarias a los contraargumentos y sólo se adoptaba una posición propia en la solución del problema con el *respondeo* (a lo cual yo replico...); en esta parte se incorporaban además las respuestas a los argumentos *pro* y *contra* aducidos en la introducción del problema; en el ejemplo aquí elegido, y que está tomado de la *Summa theologica* (I, q. 16, a. 2) se aduce la autoridad de Aristóteles a favor y en contra de la concepción de que la verdad está únicamente en el intelecto que juzga.

Así, pues, por más que se recurra espontáneamente a las 107
opiniones de otros, en realidad tales opiniones sólo sirven para exponer y desarrollar el problema, no como una prueba concluyente de la respuesta que se da. La actitud frente a tales autoridades se funda en un respeto y apertura a la doctrina ajena, como raras veces se ha dado en la filosofía moderna. Esa postura se resume en la tesis de Tomás de Aquino, según la cual deberíamos «decir simplemente que toda verdad procede de Dios» *(De ver.* q. 1, a. 1*c*; *STh* I-II, q. 109, a. 1, ad 1), refrendando su afirmación con la cita de Ambrosio (339-397): «Todo lo verdadero, quienquiera que lo afirme procede del Espíritu Santo» (*sed contra*, 1). Ese «quienquiera que...» permite a todo el mundo el diálogo espiritual sin cortapisa alguna, a nadie lo presenta sin más como el adversario del que nada pudiera aceptarse. Ello responde a la tradición cristiana, tal como se encuentra ya en el primer filósofo cristiano, Justino, que murió mártir hacia el año 165, con su doctrina de los *logoi spermatikoi*. Para Justino esas semillas del Logos divino, que en toda su plenitud se hizo hombre en Cristo, crecen por doquier, y muy especialmente entre los profetas, pero también entre los grandes poetas y filósofos griegos, y son semillas que hay que recoger de todas partes.

Pese a lo cual puede advertirse aquí una cierta actitud ahistórica, pues que se atiende sólo a lo que se ha dicho y que puede demostrarse como verdadero, quedando por tanto relegados a un segundo plano quién lo enseñó y en qué circunstancias históricas, según lo refleja la sentencia de Don Quijote: *Amicus Plato, sed magis*

*amica veritas* (Platón es mi amigo, pero más amiga aún es la verdad), el cual podría haberse referido a Sócrates, pues que éste –según se dice en el diálogo platónico del *Fedón*– antes de morir se dirigió a sus discípulos con estas palabras: «Si queréis seguirme, preocupaos poco de Sócrates y mucho más de la verdad, y si os parece que os digo algo atinado, poneos de mi parte; pero si no es así, tenéis que oponeros a mí por todos los medios» (Platón, *Fedón* 91*c*).

*Bibliografía:* Grabmann 1957-1961; Oeing-Hanhoff 1980, 1369ss.

### 5. *La duda universal y metódica de Descartes; la «filosofía experimental»*

108 Como puede advertirse en Descartes, en la revolución filosófica de comienzos de la edad moderna se desconfía de todas las autoridades; por ello reclama Descartes metódicamente la duda universal (56). De todos modos pasa por alto que puedo sí dedicarme a poner en duda todas las realidades posibles, que hasta quizá puedo formular una duda sobre mí mismo, sin que por ello dude realmente. No sólo existen unas limitaciones de nuestras facultades físicas, que cualquiera ve fácilmente y, por ello, no intenta en serio levantar por ejemplo una tonelada de peso. Existen también limitaciones de las facultades psíquicas, de las que a menudo se hace caso omiso; y así hay mucha gente que circula con una «falla espiritual», que se ha abierto con la tentativa inútil de llevar a cabo una realización psíquica que sobrepasa por completo sus fuerzas.

Normalmente no somos capaces, por ejemplo, de una duda universal. Yo no puedo poner en duda que existo, que percibo la luz, que leo, etc. Esa incapacidad para la duda, incluso de cosas de las que cabría pensar que se comportan de modo distinto del que suele creerse –poder pensar significa, en efecto, algo distinto de poder aceptar–, la explica atinadamente Wittgenstein: «Pero yo no puedo pensar que los hombres a mi alrededor sean autómatas, que no tengan conciencia... Si me lo imagino ahora –a solas en mi habitación–, veo a la gente con la mirada fija (como en trance) atender a sus negocios, y la idea es quizás un poco inquietante. Pero ahora intenta mantener esa idea en medio del tráfago habitual, por ejemplo en la calle. Di, por ejemplo: "Esos

niños son simples autómatas, toda su vitalidad es puramente automática." Y esas palabras o se te antojarán como carentes por completo de sentido, o provocarás en ti mismo una especie de sentimiento inquietante» (Wittgenstein, *PhU* I, n.º 420). Y esta otra consideración similar: «Intenta –en un caso real– poner en duda el miedo, los dolores del otro» (*PhU* I, n.º 303). Y a la objeción: «¿Pero no cierras precisamente los ojos a la duda, cuando estás *seguro*?», responde Wittgenstein: «Los tengo cerrados» (*PhU* II, XI).

Esta manera de filosofar, propuesta aquí por Wittgenstein, 109
podríamos calificarla de experimental, y no sólo porque con ella se ponen en marcha unos experimentos mentales, sino porque partiendo siempre del pensamiento se incita a intentar algo como actitud, disposición o aceptación. Y aunque puedan hacerse tales tentativas, también se puede demostrar que son inviables, como en el caso de la duda universal. Cierto que con la comprobación de que no puedo dudar de algo todavía no se demuestra que la afirmación no puesta en duda tenga que ser verdadera. Mas para muchos filósofos sería saludable si en sus elucubraciones tropezasen con la invitación de Wittgenstein y la siguieran: «¡No penséis, mirad!» (*PhU* I, n.º 66). Porque no sólo es cierto que «se puede pensar lo que no es así» (*PhU* I, n.º 95), sino también que «se puede pensar lo que, sin embargo, no puede aceptarse». Sólo que deberíamos intentar honestamente comprobarlo así.

*Bibliografía:* Descartes, *Meditationes*.

## 6. *Los «idola»; reflejo e ideología*

Coetáneo de Descartes, aunque algo más viejo, fue Francis 110
Bacon de Verulam (1561-1626), que no se ha de confundir con el filósofo naturalista de la escolástica, Roger Bacon (1220-1294), de orientación también empirista, que podríamos llamar «típicamente inglesa» y que dio gran valor a los experimentos. Francis Bacon intentó, desde una actitud contraria a la tradición filosófica más marcada que Descartes, dar un fundamento completamente nuevo a la ciencia, entendida sobre todo como conocimiento de la naturaleza, a fin de que, conforme a su famosa frase «saber es poder», fuera posible aplicarla al bienestar social, el paraíso querido por Dios. Como estorbo capital para ese proyecto

ve Bacon precisamente la tradición filosófica, que debe su influencia exclusivamente al dominio de los prejuicios, que él compendia en cuatro clases de *idola,* es decir de falsos ídolos, y que son: los de la tribu, de la cueva, del mercado y del teatro (Bacon 1963, I, 163ss/n.° XXXVIIIss). En una terminología más moderna podríamos interpretarlos como prejuicios biológicos, psicológicos, sociológicos e historico-ideológicos. Estos últimos, los ídolos del teatro, comprenden según Bacon los sistemas tradicionales, pues en ellos escenifican los filósofos unos mundos poetizados con pruebas retorcidas. Los ídolos del mercado son los que surgen por la manera en que los hombres se relacionan entre sí mediante su lenguaje y sus convenios. La designación «ídolos de la cueva» alude al mito de la cueva que relata el libro VII de *La República* de Platón: allí están los prisioneros en una cueva, vueltos hacia la pared del fondo y sin poder girar el rostro; detrás de ellos hay objetos y estatuas situados alrededor de un fuego, de modo que sus sombras se proyectan en la pared hacia la que miran fijamente los prisioneros, que no ven de sí mismos y de las figuras más que las sombras, sin que puedan conocer la realidad, o aunque sólo fuese las copias fieles de la misma.

Según Platón, esa imagen señala a los hombres que permanecen ligados a sus conocimientos sensibles. En Bacon la cueva es imagen de la visión individual limitada, con la que cada uno aborda las cosas; diríamos que con sus anteojeras privadas. Pero, finalmente, también la humanidad en su conjunto tiene sus prejuicios comunes, los ídolos de la tribu que dice Bacon, y que se fundan en su misma naturaleza, pues la inteligencia –en opinión del pensador inglés– es como un espejo irregular que desfigura las cosas, pues que las refleja a su propia manera que es inadecuada a las mismas cosas.

111 Al cabo de casi trescientos años esta imagen aflora de nuevo en Friedrich Engels (1820-1895), que ha reelaborado la marxista teoría del reflejo sobre el conocimiento. De ella reconocen hoy algunos marxistas «que la ingenua concepción del reflejo, que a lo largo de medio siglo redujo el materialismo dialéctico "al estadio infantil de una filosofía precrítica", se divulga poco a poco también en círculos ortodoxos» (Schmidt 1969, 14; la frase entrecomillada dentro de la cita se debe a R. Garaudy).

Esa «concepción» la resume así Lenin: «El conocimiento es el reflejo de la naturaleza a través del hombre... Aquí hay tres miembros reales y objetivos: 1) la naturaleza; 2) el conocimiento

humano, que es el cerebro del hombre (como producto supremo de la misma naturaleza) y 3) la forma del reflejo de la naturaleza en el conocimiento humano, y esa forma son también los conceptos, las leyes, las categorías, etc.» (Lenin 1949, 101). Según el convencimiento de Karl Marx, fundamental para esa concepción del conocimiento humano, «no es la conciencia la que define la vida, sino que la vida define la conciencia» (Marx 1962, 27); pero «el reflejo fiel de la naturaleza –como observa Engels– es extremadamente difícil y producto de una larga historia experimental» (Engels 1962*a*, 582, XI).

Queda impedida, en efecto, por la «falsa conciencia» tal como la desarrolla inevitablemente, según esta concepción, una clase, que se apoya sobre una base económica históricamente superada. Y produce una «pura ideología, una derivación de la realidad, no de sí misma sino de la representación». Cuando uno es semejante «ideólogo», de hecho «elabora un retrato desfigurado, por cuanto que arrancado de su suelo real, y de cabeza como en un espejo cóncavo, de las corrientes conservadoras o revolucionarias de la época» (Engels 1962*b*, 89s).

El concepto de «ideología» lo acuñó hacia finales del siglo 112
XVIII A.-L.-C. Destutt de Tracy, que entendía por ella la doctrina de las ideas obtenidas a través de la percepción sensible. Como Napoleón, que se sentía molesto en su política por los secuaces de esa filosofía, utilizó en sentido despectivo el nombre de «ideólogos» con el significado de «soñadores ajenos a la realidad sin ningún sentido de la política del poder». De ese concepto, que todavía hoy define el uso familiar de la expresión, partieron Marx y Engels. Pero el que en la evolución ulterior del marxismo la «ideología» pueda también entenderse en sentido positivo, cuando surge como una supraestructura sobre el recto ordenamiento social de las fuerzas y de las relaciones de producción, es algo que sugiere ya el propio Marx cuando dice por ejemplo: «Cada nueva clase, en efecto, que se sitúa en el lugar de otra que ha dominado antes de ella, está obligada por el hecho mismo de imponer sus objetivos a presentar sus intereses como el interés general de todos los miembros de la sociedad; es decir, se ve obligada a expresarse idealmente: a dar a sus ideas la forma de universalidad, a presentarlas como las únicas razonables y válidas para todos» (Marx 1962, 47).

Lo cual debería valer también para la clase trabajadora, cuya ideología se designa como «marxismo-leninismo». Por lo demás,

de esa «ideología socialista» se ha reconocido que «no pudo surgir espontáneamente de la clase trabajadora, sino que fue creada por Marx, Engels y Lenin como resultado de un trabajo científico de décadas y como fruto de la experiencia práctica en la lucha de clases. Hay, pues, que transferirla también a las masas populares, pues sólo entonces se convertirá en el poder material» (Klaus - Buhr 1974, 547).

113 Además, en la sociología del conocimiento, que se ocupa de las condiciones sociológicamente comprobables del saber y del conocimiento, se ha presentado y discutido un concepto de ideología con un carácter axiológico neutro, tan amplio que abarca cualquier convencimiento expuesto públicamente, ya que todo pensamiento está «ligado a un lugar». De ahí que, frente a la significación imprecisa de este concepto, persista la tarea de definirlo con mayor precisión, si se pretende utilizarlo científicamente. Cabría proponer, por ejemplo: «Ideología es una concepción que debe definir la acción social y que no se defiende en razón de su contenido de verdad, sino porque parece útil para imponer unos intereses particulares, que por lo mismo o se ocultan o se presentan como de utilidad general.» La tarea capital de la crítica ideológica consistiría por lo mismo en desvelar esos intereses y en examinar su pretensión de obligatoriedad para todos sin excepción.

114 Quién, como el marxismo ortodoxo, valora incluso su propia concepción como una ideología, porque defiende por ejemplo un punto de vista clasista o porque en general ve «la conciencia» definida en su conjunto por la base material y económica, ese tal fracasará en el intento de hacer una crítica ideológica fiable. Con toda claridad puede esto ilustrarse recurriendo a la imagen utilizada por Engels, en que la conciencia se compara a un espejo –posiblemente deformado–, lo que responde al baconiano ídolo de la tribu. Con ese planteamiento, en efecto, sería imposible establecer qué espejo consciente está deformado, ya que la propia conciencia resultaría necesariamente sospechosa de haberse falseado hasta convertirse en una ideología (falsa). Ahora bien, a la conciencia deformada se le aparece a su vez como deformado lo que precisamente es correcto y justo, en tanto que la recta conciencia es condenada como retorcida. Cualquier recurso a otros criterios, por ejemplo a la praxis, no ofrecería salida alguna, porque también los criterios se considerarían precisamente deformados al estarlo la misma conciencia crítica. Pero la conciencia

no está en grado de condenarse a sí misma, puesto que –según ese planteamiento– en cuanto «instrumento de examen no comprobado ni comprobable» estaría en el mismo círculo vicioso, ya que al estar deformada juzgaría como recta y correcta su propia deformación.

*Bibliografía:* Apel 1971; Lenk 1972.

## 7. *Kant, los prejuicios y el método trascendental*

Contra el intento de evitar la crítica de la propia capacidad de enjuiciamiento, reclamándose a lo que otros proponen, como sería por ejemplo la opinión general, ya se alzó Kant enérgicamente. Demuestra que los argumentos, que se justifican en lo que otros piensan, no son más que razones aparentes en pro de unos prejuicios, y sobre todo de los especiales «prejuicios del prestigio» (*Vorurteilen des Ansehens*). Éstos se apoyan o bien en la autoridad especial de una persona sobre una cuestión, lo cual se justifica ciertamente «en cosas que descansan sobre experiencia y testimonios» y nosotros podemos asumirlo como «fundamento de lo que consideramos verdadero», pero no donde se cuestiona nuestra propia idea; o bien se remiten al juicio de la multitud y suponen «que todo lo que dicen tiene que ser sin duda verdad»; o finalmente se orientan por lo que en una determinada época ha sido altamente valorado, estimando por ejemplo un conocimiento en razón de si es antiguo o, por el contrario, si representa una particular novedad. Otras fuentes de prejuicios, que Kant enumera, son la imitación, el hábito y la simpatía; una categoría más amplia la forman los «prejuicios del amor propio»; éstos «se contraponen a los prejuicios del prestigio, pues que se manifiestan en una cierta preferencia por lo que es un producto de la propia inteligencia, por ejemplo, del propio sistema doctrinal». 115

Estas reflexiones sobre los prejuicios las cierra Kant con la pregunta: «¿Es bueno y sensato olvidar los prejuicios o más bien hay que favorecerlos? Es sorprendente que en nuestro tiempo puedan todavía plantearse tales cuestiones, sobre todo de cara a favorecer los prejuicios. Favorecer los prejuicios de alguien equivale a engañarle con buenos propósitos... También se procura olvidar los prejuicios para disculpar el que de su eliminación se

sigan perjuicios. Pero esos perjuicios se permiten, si después han de aportar un mayor bien» (Kant, *Lógica*, A 116-126).

116 Se evitan los prejuicios, piensa Kant, en la medida en que se reflexiona sobre los propios juicios. Cierto que hay ciertos principios inmediatos, que podrían aceptarse sin previo análisis y estudio; pero no deberíamos juzgar sobre nada sin antes reflexionar; «es decir, sin comparar un conocimiento con la facultad cognitiva en que debe apoyarse (la sensibilidad o la inteligencia). Supongamos ahora unos juicios sin esa reflexión, que también es necesaria cuando no se da ninguna investigación: de ahí surgen los prejuicios o unos principios para juzgar desde causas subjetivas, que se tienen falsamente por razones objetivas» (Kant, *Lógica*, A 117).

Con ello se busca, según Kant, en vez del filosofar dogmático, otro tipo de razonamiento; se intenta «poner en marcha el método del filosofar crítico, que consiste en analizar el proceso mismo de la razón, descomponer y examinar toda la capacidad cognitiva humana, hasta donde lo permiten los límites de la misma» (Kant, *Lógica*, A 39). El cuestionamiento que se aplica a la facultad cognitiva y que analiza cuáles son las condiciones que deben darse para su realización lo llama Kant método trascendental. Utiliza así un lenguaje que se aparta de la terminología clásica, la cual designa como «trascendentales» las propiedades que corresponden a todos los entes y que por lo mismo superan o «trascienden» las categorías en que suelen dividirse, mientras que se califica de «trascendente» lo que supera toda experiencia.

Desarrollando esa sugerencia kantiana hoy puede entenderse por método trascendental un procedimiento que pone de manifiesto lo que en una actividad humana –en el proceso del conocer, por ejemplo– va anejo como su condición. La prueba expuesta anteriormente (82) de que una discusión supone la libertad constituye un ejemplo de semejante procedimiento.

117 También recuerda este método la «lógica operativa», expuesta por P. Lorenzen siguiendo la línea de H. Dingler, y que luego desarrolló el citado Lorenzen como una «lógica dialógica» o dialogal *(dialogische Logik)*, en la cual por ejemplo se presenta la demostración de afirmaciones simples de una teoría del cálculo mediante acciones con los átomos del cálculo o se demuestra con el juego del diálogo y sus estrategias formales de adquisición la admisibilidad universal de unas reglas de cálculo. También la teoría constructiva de la ciencia, defendida sobre todo por la

Escuela de Erlangen en torno a Lorenzen, fundamenta sus tesis de una manera que deriva del obrar humano, por cuanto que unas «acciones apropiadas, las "construcciones", aunque a veces sólo sean explicaciones verbales, "subyacen" en las afirmaciones cuyo examen está en juego» (Lorenz 1970, I, XIII).

En el propio método trascendental la demostración siempre 118
puede aparecer así: «Al poner esa acción *A*, confirmas también esta tesis *p*, incluso si la niegas en cuanto al contenido.» Como ejemplo puede servir la frase «yo soy analfabeto», que puede enunciarse sin contradicción y también conforme a la verdad por parte de quien ignora la escritura. Pero si alguien escribe esa misma frase, la está contradiciendo con su misma acción de escribir, ya que está confirmando con el hecho de la escritura la afirmación contraria: «Yo sé escribir.»

Por esto no puede defenderse el escepticismo, pues, cuando afirma que no hay verdad alguna, supone la afirmación contraria, ya que «afirmar» siempre significa «afirmar como verdadero».

*Bibliografía:* Hoeres 1969; Karsten 1978.

## 8. *La filosofía actual sobre suposición y crítica*

Frente a la condena de los prejuicios por parte de Kant, 119
sorprende encontrar hoy difundida una concepción que ya Kant consideraba como una cuestión superada en su tiempo: la de que precisamente había que tolerar prejuicios. En efecto, se argumenta –también contra Kant–: «Este prejuicio fundamental de la ilustración es el prejuicio contra los prejuicios en general y, con ello, el derrocamiento de la tradición» (Gadamer 1972, 255).

Esta actitud tolerante frente a los prejuicios se encuentra en algunas corrientes principales de la filosofía actual, que por lo demás defienden concepciones muy opuestas. Baste citar aquí y esbozar cuatro de esas corrientes: la filosofía hermenéutica, la orientación normal de la filosofía analítica del lenguaje, el racionalismo crítico y la teoría crítica de la Escuela de Francfort.

En favor de que la filosofía hermenéutica no se enfrenta a los prejuicios con una actitud de rechazo se cita precisamente a uno de sus representantes más destacados: H.-G. Gadamer (*1900). Mientras que la hermenéutica traducía originariamente las instrucciones de arriba, de los dioses o de los reyes, se desarrolló sobre todo como una ciencia teológica auxiliar, que estudiaba las reglas para la inteligencia de los textos bíblicos. A partir de ahí se le encomendó el cometido de elaborar los métodos de exposición con que se abordan unos testimonios humanos, ampliándolo por ejemplo a los textos (literarios, jurídicos, teológicos) o a las obras de arte. Finalmente, F. Schleiermacher (1768-1834) la amplió ante todo a la doctrina general de la inteligencia y de la comprensión interhumana, sobre todo por medio del lenguaje, que servía como base a las ciencias del espíritu con una orientación histórica.

Otra aportación importante a la configuración de esta ciencia se debió a W. Dilthey (1833-1911) distinguiendo entre psicología «explicativa» de orientación cientificonatural, y psicología «intelectiva» como ciencia del espíritu, aunque ese método intelectivo había de extenderse a todas las estructuras y conexiones de sentido. Esa distinción la asumió en la filosofía hermenéutica, desarrollándola en forma nueva y ampliada, M. Heidegger y más tarde su sucesor Gadamer. La existencia *(Dasein)*, en la que el hombre pregunta por el sentido del ser para entenderse a sí mismo y su «estar en el mundo» *(In der Welt Sein)*, representa en efecto el problema hermenéutico más vasto y el cometido fundamental de la filosofía. Toda intelección coloca a lo que ha de entenderse en un contexto significativo, en un horizonte, y le adjudica su lugar por el hecho de conocer «algo como algo» (Heidegger 1979, § 32).

121 Un ejemplo técnico lo explica: sólo puedo conocer que algo es un bolómetro, si sé de antemano que «bolómetro» designa un instrumento para medir la energía de la irradiación de la luz o de las irradiaciones infrarrojas; también tengo que saber poco más o menos cómo funciona para conocer con las instrucciones de medida su finalidad y el instrumento mismo. Para ello también tiene que serme familiar la idea de que la irradiación lumínica contiene energía medible, etc. Todo ello pertenece a la «preinteligencia», sin la que no es posible la comprensión. Entre preinteli-

gencia e inteligencia existe una interacción, pues mi horizonte intelectivo se amplía o precisa con cada intelección que descansa en él como preinteligencia. Y, a la inversa, cuanto más elaborada es esa preinteligencia, tanto mejor puede comprender. Esta acción recíproca se llama «círculo hermenéutico», aunque como imagen mejor sería hablar de «espiral hermenéutica», pues con el avance de la comprensión no se vuelve al mismo punto sino que se alcanza un escalón de inteligencia superior.

La pregunta, de interés para la filosofía y la teoría del conoci- 122
miento, que enlaza con esta reflexión es la siguiente: ¿Cómo es posible un comienzo de la comprensión, si ha de precederle una preinteligencia? ¿Hemos de admitir tal vez un horizonte intelectivo innato, similar a la anamnesis platónica, y según la cual el alma humana (re)conoce algo porque recuerda su aspecto ideal, que ella ha recibido *a priori* o –según la imagen mítica de Platón– de su ser antes del nacimiento? Para el adulto la preinteligencia abarca todo lo que sabe y ha aprendido, y en especial el lenguaje. Mas para una época la preinteligencia está marcada por su historia y, a la inversa, lo que para ella significa una historia real puede conocerlo desde su inteligencia.

*Bibliografía:* Apel 1971; Coreth 1969; Gadamer 1972.

### *b)* Filosofía del lenguaje normal, infalibilidad del lenguaje, «forma de vida»

En la filosofía analítica del lenguaje se distinguen una orien- 123
tación antigua sobre el lenguaje formal, y otra más reciente sobre el lenguaje normal. Los lingüistas formalistas querían presentar los problemas filosóficos como pseudocuestiones, ya que se preocupaban de la exactitud lingüística, a ser posible mediante una formalización del lenguaje. La filosofía del lenguaje normal, que hoy prevalece, apunta en la misma dirección con su tentativa de fundamentar todas las afirmaciones filosóficas, y muy especialmente las palabras, reduciéndolas a su significado en el lenguaje normal. Mas como éste permite una aplicación múltiple y muchos tipos de «juegos lingüísticos», esta tendencia se muestra también más tolerante frente a los problemas metafísicos.

Wittgenstein juega una función decisiva en entrambas orien- 124
taciones de la filosofía analítica; en su juventud Wittgenstein

apuesta con su *Tractatus logico-philosophicus* en favor del lenguaje formal, mientras que más tarde, y como lo demuestran sus *Philosophische Untersuchungen*, su filosofía se orienta hacia el lenguaje normal. K.-O. Apel (*1922) piensa, sin embargo, que en comparación con la hermenéutica de Gadamer «la problemática específicamente hermenéutica queda fuera del alcance de Wittgenstein, a saber: la cuestión de cómo es posible, en el supuesto de un juego lingüístico ensayado, entender un juego lingüístico y una forma de vida extraños» (Apel 1973, I, 331). Mientras que se utiliza «juego lingüístico» para designar «los innumerables y diferentes tipos de aplicación de lo que nosotros llamamos "signos", "palabras" y "frases"» (Wittgenstein, *PhU* I, n.º 23), la forma de vida significa el conjunto de una lengua y de las posibles actitudes que con ella se dan frente al mundo y la realidad toda. No afecta tanto al contenido como a la forma de una visión del mundo. Que los hombres discutan entre sí cuando defienden contenidos diferentes, supone que están de acuerdo en la forma. Y a este respecto observa Wittgenstein: «¿Quieres decir con ello que la coincidencia de los hombres decide lo que es recto y lo que es falso? Recto y falso es lo que los hombres dicen; y en el lenguaje coinciden los hombres. No es una coincidencia de opiniones, sino de forma de vida» (*PhU* I, n.º 241). En efecto, si no coincidieran en la forma de vida, tampoco podrían comprobar que no coinciden en sus opiniones; no sabrían de qué habla el otro, y ni tan siquiera lo que hace, cuando por ejemplo habla de sí mismo.

125 Ahora bien, la forma de vida se asume como el lenguaje. Y nadie puede, por ejemplo, crearse con independencia de la misma un lenguaje privado. «Lo que ha de asumirse, lo dado –se podría decir– son unas formas de vida» (Wittgenstein, *PhU* II, XI). Eso podría significar que yo no puedo entender a los hombres con una forma de vida, o con un horizonte, diferentes de los míos. Pero Wittgenstein no habla de la forma de vida que ha de asumirse, sino de unas formas de vida. No estoy pues, fijado a una forma de vida, sino que puedo esforzarme por conseguir una ampliación y un cambio, como no sólo puedo aprender una lengua diferente sino también incorporarme a la misma y pensar en ella. Por lo demás, nunca puedo salirme por completo de cualquier forma de vida para vivir en una especie de objetividad pura, como ni tampoco puedo prescindir de todas las lenguas y reducirlas a un sistema mental sin palabras.

Necesariamente tengo una imagen del mundo, que no me la he elegido partiendo por ejemplo de una base neutral, «porque esté convencido de su rectitud; sino que constituye el fondo tradicional y recibido sobre el cual distingo lo verdadero de lo falso» (Wittgenstein 1970*b*, n.º 94). «Todo examen, todo el reforzamiento o debilitación de una hipótesis se dan siempre dentro de un sistema. Y ciertamente que ese sistema no es un más o menos caprichoso punto de partida de todos nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia misma de lo que denominamos un argumento. El sistema no es tanto el punto de arranque cuanto el elemento vital de los argumentos» (Wittgenstein 1970*b*, n.º 105).

126 La diferencia frente a la concepción hermenéutica de Gadamer está en la distinta valoración de los elementos: Gadamer subraya sobre todo que este sistema, la imagen del mundo, la forma de vida o el horizonte intelectivo son asumidos, representan una tradición, que se manifiesta en su historia operativa. En cambio, para Wittgenstein ocupa el primer plano la situación actual de este trasfondo, que se manifiesta especialmente en el lenguaje normal, y a partir del cual se entiende también, se acepta o se rechaza la tradición.

El método del último Wittgenstein podría calificarse como socrático. Sócrates, en efecto, no tanto responde en sus diálogos a las afirmaciones de sus interlocutores con unas contraafirmaciones, sino que más bien, con ironía vuelve a formular nuevas preguntas para así inducirlos a descubrir los puntos débiles de la posición que sostienen. De manera parecida dice Wittgenstein: «Así, pues, sólo llamo la atención del otro sobre lo que realmente hace, y me abstengo de cualquier afirmación» (Wittgenstein 1967, 186). Lo cual responde a la «filosofía experimental» ya descrita (109); pero también el cuestionamiento trascendental (116), que indaga las condiciones de una acción, y aquí sobre todo los juegos lingüísticos, solucionando los problemas filosóficos «mediante una ojeada al trabajo de nuestra lengua» (Wittgenstein, *PhU* I, n.º 109), contraponiendo por ejemplo diversos juegos lingüísticos entre sí. Con ello «se destruyen unos prejuicios gramaticales y no es posible ver la aplicación de una palabra como realmente es, en vez de atribuir *(andichten)* a la palabra la aplicación» (Wittgenstein, *PhGr*, 212).

El procedimiento de Wittgenstein abarca también unos rasgos hermenéuticos, algo así como unos círculos hermenéuticos,

cuando comprueba, por ejemplo, «que yo en mis explicaciones, referentes al lenguaje, tengo ya que aplicar todo el lenguaje (y no por ejemplo un lenguaje preparatorio y provisional)» (*PhU* I, n.° 120), o la «confusión del horizonte», como la que Gadamer exige para la comprensión de otro, de alguien que podríamos decir «que piensa de manera distinta», cuando observa que frente a los diferentes lenguajes estamos «ciegos, por cuanto que nosotros mismos tenemos fuertes prejuicios tanto en pro como en contra de ciertas formas de expresión, y porque también esa misma superposición especial de varios lenguajes nos proporciona precisamente una determinada imagen» (Wittgenstein 1970*a*, n.° 323).

*Bibliografía:* Holenstein 1980; Lorenz 1970; Savigny 1969.

*c)* Racionalismo crítico y crítica

127 Contra la filosofía hermenéutica polemiza el más apasionado defensor del racionalismo crítico (44) en Alemania: H. Albert; aunque, por lo que respecta a los prejuicios, muestra en principio como Gadamer una actitud tolerante, por cuanto que reprocha a la «doctrina clásica» el que en su enjuiciamiento de la situación cognitiva humana «subestima radicalmente el posible significado positivo de los supuestos dados de cara al proceso cognitivo». En contra de ese planteamiento habría que intentar «el hacer provechosos para el progreso cognitivo los mentados prejuicios. Lo cual significa que no se intenta eliminarlos de golpe –empresa que resulta utópica por el hecho mismo de que a menudo ni siquiera conoce unos prejuicios profundos– y tampoco que se busquen razones en su favor –que siempre pueden encontrarse–, sino que en la medida de lo posible se les someta a prueba, esforzándonos por comprobarlos con ayuda de sus consecuencias» (Albert 1980, 42s).

Con la propuesta de no buscar una justificación a los prejuicios sino de ponerlos a prueba –propuesta que después se extiende a todas las afirmaciones y teorías con pretensiones científicas– Albert sigue a su maestro Popper, que de ese modo soluciona dos problemas que le preocupan sobre todo en la teoría de la ciencia: el de la inducción y el de la delimitación de las afirmaciones científicas frente a las que científicamente son inviables.

Contra el neopositivismo, por ejemplo, del Círculo de Viena (10), que sólo quiere reconocer un sentido a las frases de las que se puede indicar cómo han de verificarse, es decir, con qué método pueden demostrarse como verdaderas, y que generalizando desde las frases básicas así demostradas –o sea por inducción– pretende derivar las leyes naturales, contra ese neo-positivismo declara Popper: «Pero en nuestra opinión no existe inducción alguna. La conclusión que de la afirmación particular, verificada por experiencia (sea cual fuere lo que entendemos por esa palabra), pasa a la teoría es lógicamente ilícita. Las teorías nunca pueden verificarse empíricamente» (Popper 1976, 14). El método de la ciencia sería más bien «el método de las suposiciones audaces y de las tentativas coherentes y serias por refutarlas» (Popper 1974, 95). 128

De acuerdo con ello habría también que «proponer como criterio delimitativo no la verificabilidad *(Verifizierbarkeit)* de un sistema, sino su "falsabilidad" *(Falsifizierbarkeit)*» (Popper 1976, 15) para calificarlo como ciencia, porque las afirmaciones generales cierto que no pueden derivarse de afirmaciones particulares verdaderas, pero sí que gracias a éstas pueden demostrarse como falsas cuando están en contradicción con las mismas. Sólo que no se puede impedir la refutación mediante hipótesis auxiliares o cambios de definición introducidos propiamente con ese fin.

H. Albert exagera este planteamiento hasta un «falibilismo (posibilidad de error) consecuente en relación con cualquier instancia posible», ya sea la razón, la experiencia, la ciencia, la intuición o una persona. Para lo cual apela –paradójicamente– a «la idea de que toda certeza, autofabricada en el conocimiento, es radicalmente subjetiva y por lo mismo sin ninguna importancia para la concepción de la realidad»; y ello porque en lo que al conocimiento se refiere tampoco «hay ningún punto de Arquímedes, si no es el que se haya producido uno mismo; y por ende carece de valor» (Albert 1980, 34-36). A un punto parecido se refería ya Descartes, que explica su significado: «Y quiero avanzar hasta donde encuentre alguna cosa cierta o, aunque sólo sea, que yo conozco como cierto, que no existe nada cierto. Arquímedes no deseaba sino un punto fijo e inmóvil para mover la Tierra entera de su sitio, y yo también puedo esperar algo grande, con sólo que encuentre lo más mínimo que sea seguro e inconmovible» (Descartes, *Meditationes* II, 1). (Arquímedes, sin duda el investigador más importante de la naturaleza en la antigüedad, 129

fue muerto por un soldado en el 212 a.C., cuando los romanos conquistaron Siracusa; parece ser que, molestado en su labor de proyectista, le dijo al tal soldado: «¡No estorbes mis círculos!»)

130 Sin embargo, y en contra de sus propósitos, el «falibilismo» de Albert impide la crítica, que él precisamente tenía que posibilitar sin reservas. Para poder demostrar esto es necesario de todos modos empezar por explicar lo que ha de entenderse por «crítica». Cuando Kant consigna: «Nuestra época es la verdadera época de la crítica, a la que todo debe someterse» (*CdlRP* A, XI, nota a pie de página; *Lógica*, A 39), en realidad también se está refiriendo a nuestro tiempo, en el que todo el mundo que se estima quiere ser crítico. Quien, siguiendo esa tendencia, denomina «crítica» su propia posición (por ejemplo, «teoría crítica», «racionalismo crítico» y también «generación crítica»), se procura además la ventaja de tener por acrítico al adversario que la ataca. Con ello el predicado de «crítico», que todo el mundo se otorga, puede contribuir a hacer fracasar la crítica, ya que descalifica al adversario, cualquiera sea su opinión, por el mero hecho de volverse contra la concepción a la que previamente se le ha puesto la etiqueta tabú de «crítica». Pero en virtud de ese uso valorativo la palabra o adjetivo «crítico» ha degenerado hasta el punto de que apenas expresa más que el aplauso entusiasta a una persona, a un grupo o a sus convicciones, mientras que «acrítico» o «falto de crítica» indica por el contrario una abierta repugnancia (por lo demás en ocasiones se advierte el mismo uso del predicado «científico - acientífico»).

131 Contra ese uso indiferenciado y –como enseguida veremos– también acrítico en un sentido más preciso del concepto «crítico», hay que establecer su significación exacta, para poder utilizarlo en la teoría del conocimiento, por ejemplo. La palabra «crítico» se tomó de los franceses en el siglo XVII y deriva del griego a través del *criticus* latino. Ya el verbo griego correspondiente a dicho adjetivo, *krinein*, se utilizaba en múltiples sentidos, aunque su significado fundamental equivalga a «dividir, separar». Y como en el conocer se separa una cosa de otra bajo un aspecto determinado, lo conveniente de lo perjudicial o lo justo de lo ilícito, pasa también a significar la resolución de una controversia, o el juicio en general; otros significados derivados son los de «distinguir, analizar, expurgar», «llevar ante un tribunal» tratándose de una causa judicial y también –desde el significado de apartar– los de «aprobar, preferir, elegir».

La misma polivalencia lleva aneja el adjetivo «crítico» que ha pasado a las lenguas modernas, aun prescindiendo de la ya aludida utilización imprecisa, que subyace sobre todo cuando nos servimos de ciertos giros retóricos como «conciencia crítica», «catolicismo crítico», en los que únicamente se alude a la «capacidad de juicio», mientras que el «acrítico» o «no-crítico» (*unkritisch-kritiklos*) condena a alguien como espiritualmente ciego, y viene a ser una expresión rebajada de la estupidez. En un significado más restringido y como atributo de una persona, el adjetivo «crítico» indica ante todo que esa persona es capaz de analizar con agudeza todo lo que se le ofrece, y que no es fácil de contentar. Mas como en tales análisis se ponen de relieve sobre todo los aspectos negativos de una cosa, el calificativo «crítico» aplicado a un juicio, un relato, etc., sugiere que se destacan especialmente las desventajas de aquello que se discute. Y si en ocasiones la crítica puede significar el juicio científico o artístico, «criticar» equivale e «vituperar los defectos». Describir una situación como crítica no es presentarla simplemente como decisiva, sino que sugiere además la idea de que la decisión podría ser negativa.

Sobre el trasfondo de estos y otros significados más restringi- 132
dos del adjetivo «crítico» (como cuando se habla, por ejemplo, de la edición crítica de un texto, en la que se comparan las distintas fuentes) retorno a la significación original de la palabra y propongo calificar de «crítico» el conocimiento humano en la medida ante todo en que enjuicia su respectivo objeto –y también en la reflexión sobre sí mismo– y en la medida en que se diferencia adecuadamente de los juicios falsos o pseudojuicios. En sentido derivado también puede llamarse «crítica» una actitud y «crítico» al hombre que la adopta, cuando tiende a establecer un conocimiento de ese tipo mediante el juicio y la distinción. Por lo mismo no pueden considerarse críticos ni el que asiente a todo sin reservas ni el criticón que, sin diferencias de ninguna clase, siempre tiene que oponer algo. Una doctrina o una teoría puede llamarse «crítica», si induce a distinguir y en la medida en que lo hace, y no por el mero hecho de autoexaminarse críticamente; como, a la inversa, una concepción, que según la definición propuesta no puede denominarse «crítica», puede estar, sin embargo, bien fundada y justificada. Por lo que debería tenerse por una «crítica» y aplicar el vocablo al «procedimiento de la recta distinción». En este aspecto el arte practicado en las *disputationes* escolásticas, en las que no se responde a las objeciones del

adversario con el mero asentimiento o rechazo, sino con un *distinguo* (¡distingo!), representa un ejercicio magnífico para la crítica.

133 Para poder ejercer la crítica se necesitan tres cosas, además de la propia razón: primero centrar la atención en lo que se ha de criticar y examinar; después, una norma o una medida con ayuda de la cual sea posible establecer si el objeto examinado es aceptable o no: es lo que constituye el criterio; y, finalmente, he de comparar el criterio con el objeto de examen, a fin de poder establecer su legitimidad o su ilicitud, en lo que consiste el examen propiamente dicho. Cuando falta alguno de estos tres elementos, no puede darse crítica alguna, como no es posible medir si no tenemos una medida, algo medible y la comparación entre ambas realidades.

Supongamos –continuando en la misma comparación– que la medida o pauta está expuesta a cambios imperceptibles, de modo que no puedo estar seguro de cuál es la medida que da, o que en el acto de comparar no consigo ver claramente esa medida o lo que he de medir hasta hallarme expuesto a engaños continuos, incluso quizá porque no cabe fiarse de mi propio acto de medir; en tal caso no surgiría un verdadero proceso de mensuración sino un tanteo insensato. Pero también se desvanecería cualquier crítica si estuviera en lo cierto el «falibilismo», puesto que no podríamos estar seguros ni de lo criticable, ni del criterio ni del examen, y tampoco de si la teoría y su piedra de toque se contradicen; y si establezco la contradicción de manera incierta, tampoco estaría seguro de lo que de ella se sigue. Ni siquiera la escapatoria de que no conozco con certeza pero sí con probabilidad es aceptable para el «falibilismo», porque al menos tendría yo que estar seguro de la probabilidad, si es que no quiero entrar en un regreso infinito que la elimina por completo. Se trataría en tal caso de un escepticismo velado, tan insostenible como cualquier *skepsis* universal (102s).

*Bibliografía:* Kreuth 1978; Mittelstrass 1973; Weger 1981*a*.

### *d)* «Teoría crítica» y lo falso como norma negativa 134

Lo que acabamos de exponer sobre la crítica en general se aplica también de manera específica a la crítica social. Parece, por consiguiente, que también para el enjuiciamiento de la respectiva sociedad necesito de un criterio por el que poder establecer si es lícita o ha de cambiarse. Yo, por ejemplo, tendría que saber cómo debe de aparecer una verdadera sociedad, para en comparación con ella establecer lo que hay de falso en la sociedad concreta, según indica Spinoza (1632-1677) de un modo universal: *Est enim verum index sui et falsi* (lo verdadero es distintivo de sí mismo y de lo falso; Spinoza, *Opera* IV, 320). Porque si no sé lo que es verdadero, tampoco puedo descubrir nada falso, ninguna desviación de la verdad, ningún error.

Ahora bien, mientras el marxismo ortodoxo declara que sabe 135
cómo se presenta la verdadera sociedad, a saber, la sociedad comunista y sin clases, la corriente filosófica social más importante del neomarxismo –la Escuela de Francfort (cf. Weiss 1970), que hay que distinguir de las diferentes «ortodoxias» del marxismo subsecuente, establecidas por lo general de una manera política, como leninismo, trotzkismo, stalinismo, titoísmo, maoísmo– no tiene una concepción detallada de sí misma que ofrecer.

En contraste con la citada afirmación de Spinoza aparece la doctrina de Th.W. Adorno (1903-1969) –a una con M. Horkheimer (1895-1973) fundador de esa «teoría crítica» y con el joven J. Habermas (*1929), cabeza rectora de esa corriente que poco a poco evolucionó del neomarxismo hacia una filosofía de la historia criticocultural– el cual afirma: «En el concepto enfático de la verdad se piensa a la vez en la recta organización de la sociedad, por poco que ésta pueda describirse como imagen del futuro. La *reductio ad hominem,* que inspira toda ilustración crítica, tiene como substancia al hombre, que habría que empezar por producir en una sociedad dueña de sí misma. En la sociedad presente, sin embargo, su único índice es lo socialmente no-verdadero» (Adorno y otros autores 1969, 145).

Desde la teoría del conocimiento lo interesante en esta afir- 136
mación no es sólo la relación social del «concepto enfático de la verdad», al que todavía habrá que referirse, sino la cuestión de si la imagen deficiente de la sociedad o, en líneas generales, la insuficiente claridad de lo que es recto, no impide, sin embargo, que «se piense a la vez» y pueda descubrirse en lo «no-verdadero».

Un ejemplo podría aclarar hasta qué punto es ello posible: cuando una mujer quiere comprar un vestido, a menudo sostiene ante el espejo el que le ofrecen y termina comprobando: «Esto no va bien.» Y a la pregunta de la vendedora de cómo tendría que ser, de qué es lo que desea, la mujer no sabe indicarlo y a veces ni siquiera puede señalar la dirección en que podría orientarse la búsqueda. No tiene ninguna concepción precisa, sino en el mejor de los casos una vaga idea que sólo va concretándose cuando contempla un modelo y puede juzgar que no es eso lo verdadero; la norma por la que se orienta en su juicio va adquiriendo sus perfiles poco a poco mediante los modelos que no le gustan. De ese modo lo «no verdadero» se convierte en el índice de lo verdadero, pero sólo porque esto viene «pensado a la vez», porque alienta como meta indeterminada y todavía no incorporada a la reflexión, pero mueve nuestro interés, como ya hemos comprobado al preguntar sobre alguna cosa (4).

137 También en otro aspecto merece una consideración ulterior la idea de que lo no verdadero puede conocerse más claramente que lo verdadero. J. de Vries (*1898) llama la atención, por ejemplo, sobre el hecho de que hay toda una cadena de filósofos modernos, que empieza con F. Maine de Biran (1766-1824) y pasando por Dilthey y Max Scheler (1874-1928) llega hasta Nicolai Hartmann (1882-1950), la cual ve el conocimiento en la experiencia de la oposición por la que nos topamos con la realidad en cuanto independiente de nosotros (de Vries 1980*a*, 76-78). Cuando nosotros hablamos del «ob-jeto» (lo arrojado enfrente, lo puesto delante) de nuestro conocimiento, nos estamos refiriendo a la misma realidad; según ello, en ese nuestro conocer perceptivo y comprensivo no sólo actuamos de una manera espontánea sino que a la vez hay algo que se nos resiste, algo que nos sale al encuentro.

Eso lo experimentamos con mayor fuerza cuando nos tropezamos con algo, que no sólo aparece a nuestro conocer como «ob-jeto», sino que además evidencia en otra dirección la cualidad de contrario, es decir, que no se trata sólo de lo «no verdadero» sino de lo no-bueno en algún otro aspecto, o sea, de cualquier tipo de mal. Eso es lo que ha observado de paso Adorno cuando dice del mal «que no necesita de una prueba filosófica, ni de que es el mal ni de que existe». El pasaje se encuentra en una breve exposición sobre el positivismo de la Escuela de Viena y sobre la filosofía del ser de Heidegger, corrientes ambas a las que Adorno

reprocha la «heteronomía», porque en ellas «se difumina la autonomía de la razón; lo que en ella no se agota con la reflexión sobre un dato previo, al que la razón se acomoda» (Adorno 1977, 464).

En esa orientación positivista, atacada por Adorno –porque asume lo existente–, acabó incluyendo después con una simplificación grosera también el racionalismo crítico; lo que conduciría a la denominada «controversia sobre el positivismo» de finales de los años sesenta (Adorno y otros autores 1969).

Está de acuerdo, sin embargo, con el entonces atacado H. Albert así como con la filosofía hermenéutica en la idea de que –precisamente en la teoría del conocimiento– no se puede encontrar un acceso libre de prejuicios. Ataca, por ejemplo, a E. Husserl (1859-1938) y su planteamiento fenomenológico, porque «los pretendidos conceptos originarios, y especialmente los de la teoría del conocimiento, que como tales aparecen en Husserl, son todos sin excepción y necesariamente conceptos mediatizados o –en el lenguaje científico tradicional– conceptos "llenos de supuestos"» (Adorno 1971, 14). Aunque en su argumento opera Adorno con la equivalencia confusa de «inmediato» y «no-mediatizado» *(unmittelbar-unvermittelt)*, encuentra la aprobación de su tesis por parte de J. Habermas, al menos en la comparación de que la teoría del conocimiento no podría «abordar la herencia de la filosofía de los orígenes» con la pretensión de la propia autofundamentación definitiva, pues por otra parte –y con ello se encierra en un círculo– «para ella es indispensable la estrategia del comienzo sin supuestos» (Habermas 1973, 16). 138

*Bibliografía:* Horkheimer 1977.

### *e)* La fenomenología de Husserl y el método del paréntesis como «no establecer-que» 139

Previamente a esa común buena disposición para asumir los prejuicios, ligada las más de las veces al propósito de someterlos en un segundo momento a una crítica, pero por lo general también con la opinión resignada de que nunca se pueden superar por completo ni dejar fuera de juego, intentó E. Husserl montar una filosofía libre de prejuicios y orientada puramente al objeto. La llamó «fenomenología pura y filosofía fenomenológi-

ca» (Husserl, *Ideen*). La expresión «fenomenología» se venía utilizando a menudo en la filosofía desde el siglo XVIII (la usaron, por ejemplo, Kant, Hegel y Franz Brentano [1838-1917], el maestro de Husserl) aunque siempre con distinto significado; Husserl le da un nuevo sentido partiendo para ello de la propia inteligencia del fenómeno. Para él no designa ni la apariencia contrapuesta a la realidad ni la manifestación separada de la cosa en sí o de la cosa misma; tampoco entiende por «fenómeno» los puros datos sensibles, los *sense-data* del moderno empirismo inglés, a los que puede reducirse todo conocimiento de la realidad según el fenomenalismo, ya que para éste lo que no se capta directamente por los sentidos sólo puede aceptarse como una construcción lógica a partir de esos datos sensibles. Y, finalmente, tampoco entra la significación cientificonatural de la palabra por la que «fenómeno» designa un proceso que subyace a la experiencia de los sentidos, ni tampoco el lenguaje cotidiano en el que señala un caso raro y sorprendente. Husserl considera más bien los fenómenos no como hechos ni tampoco como reales en el sentido de que pertenezcan al mundo real, porque en un primer paso metodológico prescinde de su existencia y de todo lo casual que hay en ellos; paso metodológico que él llama «reducción eidética», porque con ello quiere llegar al *eidos*, a la esencia de una realidad dada; y en una segunda reducción trascendental quiere dejar de lado también la independencia de la conciencia de su objeto.

140 Sin asumir aquí esas propuestas metodológicas y, menos aún, impulsar una fenomenología en la línea husserliana, sí que aceptamos en préstamo uno de los rasgos fundamentales de su procedimiento: el de la exclusión o «puesta entre paréntesis» (*Einklammerung*) o –como él mismo dice recurriendo al uso lingüístico de la antigua *skepsis* (102s)– *epokhe*. Para presentar ese procedimiento empieza Husserl por describir «el mundo de la adaptación natural», que se extiende sin límites en el espacio y el tiempo. En él se encuentran cosas, animales y hombres que yo entiendo, acontecimientos que percibo, y fuera de lo percibido, aquello que está visiblemente presente, por ejemplo el entorno que queda a mis espaldas; eso existente está «en parte mezclado y en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de una realidad imprecisa», al que puedo «enviar los rayos de la mirada iluminadora de la atención», que, sin embargo, se pierde en un horizonte infinito tanto espacial como temporalmente.

No es simplemente un mundo de cosas, sino también un

mundo de valores, un mundo de bienes, un mundo práctico, por cuanto que conozco las cosas como hermosas, agradables, adecuadas a esto o aquello, como por ejemplo una copa para beber, como un piano, y también a algunas personas como jefes o como enemigos. Ese mundo existe siempre para mí mientras yo vivo naturalmente; en tanto que, por ejemplo, el mundo de la aritmética sólo existe para mí cuando yo estoy adaptado aritméticamente. El mundo natural continúa existiendo, pero no constituye el trasfondo u horizonte en el que se ordena un mundo aritmético; para esa adaptación aritmética más bien queda fuera de todo juego (Husserl, *Ideen* 1, § 27s).

Esta posibilidad de dejar algo fuera de juego o sin prestarle atención la utiliza Husserl y la estructura. Aunque, al igual que los escépticos, habla de una *epokhe*, de una cierta abstención del juicio y se relaciona con la tentativa de una duda universal cartesiana, su propuesta y proyecto difieren, sin embargo, del procedimiento y propósito de sus predecesores. No establece que el mundo natural no exista (nada de «establecer que no»), ni siquiera en el sentido de una hipótesis de trabajo; ni excluye absolutamente nada de su convicción natural. Más bien lo pone entre paréntesis o lo pone fuera de acción; es decir, que no utiliza ninguna proposición que se apoye en tal convencimiento ni que apoye el saber acerca del mundo natural y, por ende, ninguna tesis científica en el sentido de reconocer y aprovechar su vigencia (Husserl, *Ideen* 1, § 31s). Me gustaría asumir esta proposición, que fácilmente podría compendiarse en «no establezcas de antemano nada como verdadero», en cuanto que hay que ver si es una proposición que –aunque no ciertamente para todo el conocimiento– puede llevarse a efecto al menos en un determinado proceso del conocer, y qué es lo que sobra. En efecto, si queda algo, tendríamos aquí el punto de Arquímedes del conocer, sin supuestos y sin prejuicios, que se ha buscado siempre en la historia de la reflexión filosófica sobre el conocimiento humano, y en cuya demostración, aceptación o rechazo gira una de las tesis centrales de la teoría del conocimiento. 141

Por lo demás en ese método del «no-establecer-que» tenemos el camino hacia un posible proceso cognitivo sin supuestos previos, pero en manera alguna se trata del único modo de proceder de la teoría cognitiva. Semejante monismo metodológico chocaría contra la indicación de que el método ha de determinarse siempre desde la meta respectiva que se persigue (94), pues 142

que la ausencia de supuestos no representa en absoluto la meta única de la teoría del conocimiento, sino que puede y debe perseguirse únicamente de cara a un sector muy limitado de la teoría del conocimiento.

*Bibliografía:* Landgrebe 1978.

PARTE SEGUNDA

# RESPUESTAS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

# I

# EL CONCEPTO DE VERDAD

## 1. *Teorías sobre la verdad*

Si ahora pretendemos desarrollar sistemáticamente algunos de 143
los datos básicos de la teoría del conocimiento sobre la importancia de ese conocimiento para el hombre en cuanto hombre; si por tanto queremos saber de su alcance y relevancia, hemos de empezar por formular a esta exposición, y después también al conocimiento humano en general, la pregunta de si están en condiciones de aspirar a ser verdaderos o de proponer la verdad. Por ello parece imponerse lo primero una explicación de lo que ha de entenderse por «verdadero» y por «verdad».

Que al respecto no hay unanimidad alguna entre los filósofos lo demuestran las diferentes teorías sobre la verdad, que todavía hoy se presentan y discuten. Aquí sólo podemos esbozarlas de modo muy esquemático y referirnos sólo a los grupos más importantes, en los que pueden compendiarse las teorías que difieren en puntos concretos.

### *a)* La teoría de la adecuación

La concepción más influyente de la verdad, que no ha dejado de estar en vigor desde Aristóteles hasta el presente, se llama teoría de la adecuación o de la correspondencia. Su formulación clásica, que supuestamente se remonta a I. Israeli (106), la presenta y explica así Tomás de Aquino: «La verdad consiste en la

adecuación *(adaequatio)* del intelecto *(intellectus)* y la cosa... Si, por lo mismo las cosas son medida y pauta de la inteligencia, la verdad consiste en que la inteligencia o intelecto se acomode a la verdad, como es nuestro caso; en virtud, efectivamente, de que la cosa exista o no exista, será verdadera o falsa nuestra opinión o nuestra afirmación. Pero si es la inteligencia la pauta y medida de las cosas, la verdad consiste en que las cosas se acomoden a la inteligencia; así se dice que el artista termina una verdadera obra (artística), cuando responde a la concepción artística» (Tomás de Aquino, *STh* I, q. 21, a. 2).

144 Esta teoría tiene la ventaja de que con ella puede explicarse la doble significación de «verdadero» que la palabra tiene todavía en el lenguaje actual. Si, por ejemplo, hablamos de un «verdadero amigo» o de una «democracia verdadera», queremos decir que el tal hombre responde a la idea que nosotros nos hacemos de un amigo, o bien que la sociedad en cuestión coincide con la concepción que nosotros tenemos de la democracia. Como ahí la cosa se llama verdadera por cuanto que responde a nuestro conocimiento, esa verdad se denomina «verdad objetiva» y a veces también «verdad óntica» (del griego *on,* ente).

Esa verdad objetiva tuvo en sus orígenes, por ejemplo en Platón, una dimensión teológica, en cuanto que se tenía por verdadera una cosa porque respondía a su idea divina (en el lenguaje cristiano: al fin de su creación en el Espíritu de Dios). Para Hegel esa verdad objetiva es lo más importante; y así escribe en su *Lógica,* después de haber expuesto la idea como «lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad»: «Por verdad se entiende ante todo el que yo sepa cómo es algo. Sin embargo, eso es sólo la verdad en relación con la conciencia, o la verdad formal, la mera rectitud. Por el contrario, la verdad en un sentido más profundo consiste en que la objetividad se identifique con el concepto. Ese sentido profundo de la verdad es del que se trata cuando, por ejemplo, se habla de un Estado verdadero o de una verdadera obra de arte. Esos objetos son verdaderos, cuando son lo que deben ser; es decir, cuando su realidad responde a su concepto. Así entendido, lo no-verdadero es lo mismo que también se llama malo» (Hegel 1929, 423s).

145 En una ampliación escribe Heidegger de modo parecido: «No es la afirmación el lugar primario de la verdad, sino al revés: la afirmación como modo de apropiación del descubrimiento y

como manera de estar en el mundo se funda en el desvelar o en la manifestación de la existencia. La verdad más original es el lugar de la afirmación y la condición ontológica de la posibilidad de que unas afirmaciones puedan ser verdaderas o falsas» (Heidegger 1979, § 44*b*).

La consideración de que todo está constituido de tal modo que es accesible a nuestro conocimiento la resumió la filosofía medieval en la frase *omne ens est verum*, todo ente es verdadero. Desde la teoría del conocimiento hay que observar en la misma que, por ejemplo, la verdad de la afirmación «la hierba es verde» está condicionada por el hecho de que la realidad de la que se habla permite una división en «hierba» y «verde» y su composición y subordinación mutua, y de que tales contenidos objetivos se dan tal como los presentan la mayor parte de las afirmaciones. Asimismo merece atención en la teoría del conocimiento el que la idea que orienta nuestra búsqueda y cuestionamiento, aunque a menudo no tengamos conciencia clara de ello, la tomemos como medida con la que poder comprobar algo como «lo verdadero» (136).

En la teoría del conocimiento, sin embargo, no es necesario 146
discutir el significado de «verdadero», que algunas veces se describe como «auténtico» *(echt)* –oro verdadero– y otras veces como «efectivo» *(wirklich)* –una verdadera oportunidad– o como «no alterado» *(unverstellt)* –su verdadero rostro–. Más aún, a veces se habla, por ejemplo, de un «verdadero Rembrandt» sin que se trate precisamente de un Rembrandt sino de un pintor al que se otorga igual rango (aquí «Rembrandt» vendría a ser la idea a la que alguno responde). La teoría del conocimiento se concentra más bien en el otro significado de «verdadero», en la teoría clásica de la adecuación como «adecuación del intelecto a la cosa».

Pero ahí está precisamente la debilidad de la teoría. Y es que en dicha fórmula no queda claro qué es lo que ahí se entiende por *intellectus* y por «cosa», ni cómo hay que concebir esa adecuación o ajuste. ¿Se adecua, por ejemplo, la inteligencia, cuando ve una conexión, al contenido conocido? Y en el caso de que no lo haga, ¿hay una visión falsa? Dado que en la formulación clásica de la teoría de la adecuación o correspondencia estas cuestiones quedan al menos flotando, si es que incluso no se impone una respuesta inexacta, dicha teoría aparece como insatisfactoria.

147 *b)* Teorías de la verdad de orientación lingüístico-analítica

Tales teorías resultan más precisas que la teoría clásica de la adecuación por cuanto que entienden la verdad como una propiedad de las creaciones lingüísticas. La más influyente de las mismas es sin duda alguna la teoría semántica de la verdad, tal como la ha presentado el lógico polaco A. Tarski (*1902). En ella se parte de la idea de que una frase sólo puede definirse en el conjunto de la lengua a la que pertenece. En vez de decir «la frase *p* es verdadera» sería más preciso afirmar «*p* es verdadera en *L*», donde *L* designa la lengua respectiva de la que procede la frase. Con la introducción del concepto de verdad para lenguajes formalizados surge el problema de que en un sistema lingüístico cerrado pueden aparecer antinomias (25), cuando se aplican unos conceptos semánticos (es decir, los que designan una relación entre una formación lingüística y lo expresado por ella) a sus propias frases (ejemplo: «Todas las frases alemanas que empiezan por *A* son falsas»). Por ello propone Tarski reservar los predicados semánticos como «verdadero» o «falso» para un eventual metalenguaje, que los atribuye a un lenguaje objetivo diferente del mismo. Si en ese metalenguaje *p* señala el nombre de la frase del lenguaje objetivo que ha de enjuiciarse, se podría escribir brevemente: «*p* es verdadera, si es *p*»; con otras palabras: *p* es verdadera, si existe el contenido real expresado por *p*, que en el lenguaje familiar se aclara diciendo: la afirmación «llueve» es verdadera cuando llueve de hecho.

Si bien se mira, no se trata aquí de una teoría de la verdad que pudiera entrar en contradicción con la teoría de la adecuación, sino más bien de la definición de la expresión indicada «verdadero en *L*» para un lenguaje formalizado, por cuanto que se indica que la frase del metalenguaje «llueve» es por el contenido igual a la frase del lenguaje objetivo «llueve».

148 Desde esa perspectiva no nos sorprende la objeción de que el predicado «verdadero» resulta superfluo, objeción que se ha convertido en «teoría de la redundancia de la verdad». «Redundancia» es un concepto de la teoría de la información, en la que designa lo que se transmite de más al dar una noticia (ejemplo: «Era el 25 de diciembre, el primer día de las fiestas de Navidad»). Esa teoría la han expuesto los filósofos ingleses F.P. Ramsey (1903-1930) y A.J. Ayer (*1910), que por lo mismo ven el problema de la verdad como un pseudoproblema derivado de la

confusión del lenguaje, pues quien dice «*p* es verdadera» sólo afirma *p*, y el que dice «*p* es falsa» sólo afirma «no-*p*».

Precisamente esto es lo que ha movido a P.F. Strawson (*1919) a proponer su teoría performativa (*performative*) de la verdad, entendiendo por «performativas», según J.L. Austin (1911-1960), las manifestaciones que producen algo por el mero hecho de venir formuladas. Según ello, y en contra de la teoría semántica de la verdad, la afirmación de que la frase *p* es verdadera, no representa una afirmación que vaya más allá de la frase *p*; pero dicha afirmación –y esto contradice a la teoría de la redundancia– no resulta superflua, porque representa otra actividad lingüística, a saber: la de expresar un asentimiento a una manifestación. En consecuencia, mediante el predicado «verdadero» no se habla de frases, sino que se realiza una comprobación. En contra de esta teoría se alza Stegmüller objetando que, si bien en el lenguaje coloquial «verdadero» tiene a veces esa función de asentimiento, en otros casos se predica también descriptivamente de unas frases. Esto se ve con claridad, cuando alguien advierte que ha asentido falsamente a una afirmación, que en un momento posterior se ha demostrado falsa. Porque entonces es inadecuado a todas luces asegurar que la afirmación *p* fue verdadera un tiempo, mientras que es correcto que alguien afirme que en un tiempo él asintió a la misma; por otra parte, «la afirmación *p* se ha demostrado no verdadera» no significa simplemente «que él (por los motivos que sean) ya no asiente a la misma» (Stegmüller 1968, 231). 149

Aunque las discusiones sobre la verdad, orientadas por el análisis del lenguaje, aportan algo más de precisión que la teoría clásica de la correspondencia –a la que además sólo en parte contradicen–, también esas teorías tienen sus inconvenientes. Aunque no todas descuidan el concepto de «verdadero» del lenguaje coloquial, que a Tarski por ejemplo no le interesa, apenas si se ocupan de la cuestión de en qué consiste el criterio de la verdad, por el que pueda deducirse si una afirmación es verdadera. Por ello puede también dar la impresión –que también surge en otras teorías de la verdad que se discuten al presente– de que la verdad sólo tiende un puente sobre una «diferencia básica intralingüística», en la que «mundo» sólo es otra «dimensión lingüística (más) determinada e impuesta por el contenido o la realidad objetiva» (Puntel 1978, 209). 150

*c)* Teoría de la coherencia

151 Esto se hace patente en la denominada «teoría de la coherencia» sobre la verdad, según la cual en su forma más simple la verdad en una afirmación consiste en dejarse encajar sin contradicción en el conjunto de afirmaciones de un sistema. Aparece a finales del siglo pasado en Inglaterra dentro de una filosofía idealista y más tarde en la posición filosófica contrapuesta del Círculo de Viena (10). También recuerda esta concepción de la verdad –aunque sin recogerla explícitamente– el procedimiento del racionalismo crítico seguido por H. Albert, para el que las frases sólo han de examinarse en el sentido de si son conciliables con otras y si, llegado el caso, fracasan por estar en contradicción con una teoría. Pero esto responde por completo a la concepción de O. Neurath (1882-1945) –a la que por lo demás se oponía resueltamente M. Schlick (1882-1936) dentro del Círculo de Viena–, según la cual una afirmación es atinada cuando se deja incorporar; cuando no puede armonizar con el conjunto del sistema de afirmaciones está condenada o –«a lo que uno difícilmente se decide»– habría que rechazar ese sistema.

152 B. Russell (1872-1970) ha formulado así dos objeciones contra esta concepción: «La teoría de la coherencia de la verdad fracasa porque no aporta ninguna prueba de que sólo pueda darse un único sistema coherente» (y si existen varios, no es posible decidir cuál es el verdadero). «La objeción segunda habría que formularla así: esa definición de la verdad supone como conocido el significado de "coherencia". Cuando en realidad la coherencia supone la verdad de las leyes de la lógica. Dos frases son coherentes, cuando ambas pueden ser a la vez verdaderas, y son incoherentes cuando al menos una de ellas resulta falsa. Así, pues, si queremos establecer si dos frases pueden ser a la vez verdaderas, tenemos que conocer verdades como el principio de contradicción» (Russell 1977, 66).

*d)* La teoría pragmática de la verdad y la teoría del consenso

153 También contra la teoría pragmática de la verdad, para la cual –dicho brevemente– es verdadero lo que aprovecha, se alza Russell. Y ésta es su argumentación contra W. James (1842-1910) que, por ejemplo, declara verdadera la fe en Dios porque satisface

o porque de la misma se derivan consecuencias útiles para la vida: «Esa doctrina me crea grandes dificultades mentales. Supone que una fe es verdadera porque tiene consecuencias buenas. Si esa definición fuera provechosa –y en otro caso no resistiría el examen de los pragmatistas–, tendríamos que saber *a*) qué es bueno y *b*) cuáles son los efectos de esta o de aquella fe. Y desde luego debemos saber, antes de que podamos conocer, que alguna cosa es "verdadera"» (Russell 1977, 60).

Cuestiones parecidas pueden formularse también a la teoría 154
del consenso, para la cual es verdadera la afirmación que aceptan y reconocen todos los interlocutores racionales, sobre la que coinciden o expresan un consenso. Pero ¿quién decide lo que ha de considerarse razonable o quién establece que existe un consenso y que esa afirmación es verdadera? Con un cierto énfasis se ha hablado (por parte de K.-O. Apel y de forma parecida también por J. Habermas) de una teoría desarrollada del consenso como de una teoría pragmática trascendental: «pragmática», porque dentro de la semiótica (o teoría de los signos) es la pragmática la que analiza las relaciones entre los signos y quienes los utilizan, mientras que la sintáctica estudia las relaciones de los signos dentro del sistema significante, y la semántica se ocupa de las que median entre el signo y lo significado; en la pragmática trascendental se trata, en efecto, del discurso en el que los que utilizan una lengua se entienden sobre algo.

Se llama «trascendental» esta concepción, porque pretende analizar las condiciones en las que únicamente puede surgir un consenso justificado, a saber: la «comunidad de comunicación ideal», según Apel, o el «discurso libre de dominio» de Habermas, en el que nadie antepone *a priori* sus propios intereses a los del interlocutor en la discusión, y que hace prevalecer sobre todo el interés por la justificación argumentativa de una afirmación.

«Verdadero» se dice no sólo aquello sobre lo que habría que ponerse de acuerdo, sino que la verdad se establece ya en semejante discurso previamente como una meta, sin la que el discurso no podría tener lugar.

Estas reflexiones encuentran su correspondencia en la Escuela de Erlangen, cuyo «escrito programático» puede verse en la *Logische Propädeutik* de W. Kamlah (1905-1976) y P. Lorenzen (Kamlah 1973), y cuyos puntos capitales son la teoría de la ciencia y la fundamentación ética constructivas. Aunque contienen advertencias que no deben pasarse por alto, si no se quiere

infravalorar la dimensión social de la verdad, siguen siendo problemáticas, pues que no se puede determinar cómo pueden justificarse a sí mismas sin entrar en un círculo. Y ello porque la verdad de tal teoría tendría que demostrarse precisamente desde un discurso como su resultado o supuesto en virtud de unas exigencias, que a su vez sólo podrían sacarse como resultado del mismo discurso el cual, sin embargo, no debería tomarlas como bases. Pero en el caso de que derivásemos esas normas o la verdad desde una visión trascendental de las condiciones de un discurso, esa visión no sólo se justificaría desde el discurso, sino que su resultado sería verdadero en un sentido que no se deja captar con tal concepción, sino que a su vez se remite a la teoría de la adecuación, y sin que por ello se eliminen sus debilidades.

*Bibliografía:* Puntel 1978; Skirbekk 1977.

## 2. *Definición de las expresiones «verdadero» y «verdad»*

### *a)* ¿Existe una verdadera teoría de la verdad?

155 En la discusión de las teorías de la verdad sólo raras veces se aborda explícitamente el problema de si en su conjunto y en particular no proceden circularmente, si quieren presentarse como correctas. Pues, ¿en qué sentido tienen que ser verdaderas o correctas? ¿En el que ellas mismas establecen? Para que esa fijación no sea arbitraria, necesita de una norma previa que no establece ella de primeras; es decir, supone un concepto de validez, rectitud o verdad. La solución de que las teorías de la verdad no hay que verlas como doctrinas acerca de la verdad sino como propuestas de definición –y a menudo no son más de eso–, no elimina este problema, porque las definiciones tienen que ser adecuadas y la comprobación de que lo son tiene que ser a su vez verdadera; es decir que cuando se defiende como adecuada una definición es porque ya se utiliza una inteligencia de lo verdadero.

Cabe, no obstante, escapar a ese círculo sin dificultad, si se parte del lenguaje cotidiano y preguntando por tanto qué significan en ese lenguaje las palabras «verdadero» y «verdad». La respuesta a esa pregunta también puede ser verdadera en el

sentido del lenguaje coloquial. En el caso –y con ello hay que contar– de que ese sentido resulte demasiado impreciso para una utilización científica del concepto «verdadero», ello no nos prohíbe que lo precisemos mediante el recurso definitorio. Esa definición tiene que demostrarse que es correcta. La comprobación de esa rectitud, si es verdadera en el significado restringido del concepto en sus nuevos perfiles, será también verdadera en el sentido del lenguaje coloquial del que se ha partido, porque su significación no se ha superado sino que por el contrario ha quedado delimitada.

El lenguaje coloquial utiliza, por ejemplo, el adjetivo «verdadero» también en el sentido de verdad objetiva, que aquí ha de quedar al margen (146). Con mucha más frecuencia utiliza dicho adjetivo «verdadero» para calificar como adecuadas ciertas afirmaciones u opiniones; por lo demás, difícilmente se suplanta o duplica la función del mero afirmar porque de una afirmación ya presentada como verdadera se diga y agregue la explícita afirmación de que sí es verdadera, contando por ejemplo: «Anoche me dormí muy tarde. ¡Eso es verdad!» Más bien afloja la expresión «verdadero» (verdad) sólo cuando se discute o defiende una afirmación o cuando –por ejemplo, con la pregunta a modo de muletilla «¿no es verdad?»– se ruega el asentimiento a la misma. En un discurso de esa índole sobre un relato se dice, por ejemplo, que responde a la verdad, cuando algo ha sucedido tal como se cuenta. Sin embargo, en ese empleo de la palabra «verdadero» dentro del lenguaje coloquial se encuentran correspondencias tanto con la teoría de la adecuación como con la teoría semántica de la verdad. 156

Mas, aunque en el hecho de que la afirmación, al no contener contradicciones y coincidir con otras o encontrar un asentimiento general, habría que ver sin duda una prueba de su verdad, todo ello no produciría la sensación de suficiente para calificar de verdadera una afirmación, de no suponer presente el contenido afirmado en la misma. Por ello, una teoría de la coherencia o del consenso, entendida en sentido restringido, no responde a la concepción de verdad, tal como aparece en el empleo del adjetivo «verdadero» dentro del lenguaje normal.

*b)* El soporte del predicado «verdadero»

157 Sobre el trasfondo de esa concepción de la verdad que aparece en el lenguaje normal, en cuanto referido a declaraciones y opiniones, hay que definir ahora con mayor precisión qué es lo que hemos de calificar como «verdadero» en la teoría del conocimiento. Para ello empezaremos por señalar qué es lo que entra en juego como soporte del predicado «verdadero», estableciendo después el criterio por el que se puede atribuir a dicho soporte tal designación.

A diferencia de la teoría clásica de la adecuación, no se designa en general el *intellectus* como posiblemente verdadero, sino que en principio se señala una estructura lingüística. Eso es lo que se indica de ordinario; pero no se puede excluir el que también una concepción formulada mentalmente pueda calificarse de verdadera o falsa. Mas no toda estructura o creación lingüística entra en juego para tal predicado, pues las palabras y los conceptos tomados en sí mismos no cuentan como verdaderos en el sentido aquí apuntado.

Pero tampoco todas las frases son posibles portadoras del predicado «verdadero», pues quedan excluidas las exclamaciones, las preguntas, las oraciones imperativas u optativas. No quedan más que las oraciones afirmativas. Y muchas teorías de la verdad, desde Aristóteles a la lógica moderna, tienen las afirmaciones, en el supuesto de que sean coherentes, por verdaderas o falsas o eventualmente insolubles. Sin embargo, la filosofía del lenguaje normal ha descubierto que también hay frases, que gramaticalmente habría que clasificar como afirmaciones, pero que a veces no cuentan como soportes de los predicados «verdadero» o «falso» porque de hecho tienen una función distinta de la de afirmar alguna cosa.

Ahí entran las declaraciones «performativas» de Austin (149), como vaticinar, prometer, disculparse (en forma afirmativa), etc. Pero como hay frases que en otro contexto hacen de afirmación y en determinadas situaciones, y sin ningún cambio gramatical, pueden no afirmar nada, también pueden ser no verdaderas o falsas. En la Gramática Duden aparece, por ejemplo, esta frase: «La helada no perjudica a la mala hierba» (1966, 653). Quien argumentase con razones botánicas contra la misma para demostrar que es falsa, no habría entendido su función, porque la frase no está allí para afirmar algo sobre las plantas, sino simplemente

como un ejemplo gramatical. De ahí que para determinar mejor y de manera más precisa el soporte del predicado «verdadero», hay que señalar también la función que una declaración ejerce, pues sólo una declaración afirmativa puede ser verdadera. La fórmula «declaración afirmativa» *(behauptende Aussage)* está formada conforme al modelo de «el ojo que ve», pues que hablando con precisión no es la declaración la que afirma, sino el hablante; y no afirma la declaración como tal, sino que por medio de la declaración afirma un contenido real. En lugar de «declaración afirmativa» también se podría decir simplemente «afirmación» *(Behauptung);* pero esta palabra tiene normalmente el matiz de «mera» afirmación, es decir, de una afirmación infundada o temeraria.

Así, pues, el soporte que se busca para el predicado «verdadero» es la declaración afirmativa; y desde luego la declaración concreta en su respectivo contexto. A menudo se puede abstraer del suceso concreto de una tal declaración; si, por ejemplo, en todos los ejemplares de la edición de un diario aparece la misma frase, la clase entera de esas frases-sucesos se puede abreviar considerándola como una sola frase y analizar su verdad. Aunque ni a la lógica, la sintaxis o la semántica no se le puede negar el derecho de limitarse a esa consideración abstracta de las frases, sin embargo, el primer soporte del predicado «verdadero» es la afirmación particular en su situación conversacional concreta, no se puede excluir, primero, que su significado sólo cambia –aunque sólo de un modo imperceptible– porque la frase con igual contenido se escucha por ejemplo una segunda vez, para no hablar en modo alguno del cambio de significación que una misma frase gramatical experimenta en otro contexto conversacional. Hay que observar, sin embargo, que aquí «frase», «declaración» o «afirmación» en manera alguna significan sólo el contenido de la frase, su significación en sí misma, aunque esa significación sea decisiva de cara a la verdad; pero jamás se da por sí sola, sino siempre en el sentido semántico de una estructura lingüística. 158

Por otra parte, tampoco se persigue únicamente la estructura externa con estas expresiones, como sería la secuencia de sonidos o el ordenamiento del impreso; y no sólo eso, porque también unas formulaciones lingüísticas pensadas pueden valer como frases, sino más aún porque la fórmula antes mencionada «la frase *p* es verdadera en *L*» (147) si bien se mira hay que entender-

la de modo que L no sólo designe una determinada lengua en general, sino una lengua interpretada, una lengua en una determinada interpretación o inteligencia. Así, pues, nos mantenemos en una lengua abstracta, no determinada por completo –aunque sea justificable para ciertos fines científicos–, cuando se designa como verdadera o falsa una frase sobre el papel. En un sentido más preciso, una declaración sólo es verdadera en la comprensión de un hablante o de un oyente; y esas interpretaciones no tienen por qué ser iguales respecto de la misma frase expresada, sino que la declaración puede ser verdadera en un sentido, y falsa en otro.

*c*) Definición provisional del criterio de verdad

159 Con ello el posible soporte del predicado «verdadero» está suficientemente determinado como la declaración afirmativa concreta en una interpretación siempre determinada; con lo cual también se indica que por «declaración afirmativa» se entiende una declaración con sentido. Pero, aunque quienquiera que afirma algo lo afirma inevitablemente como verdadero –aun cuando no lo declare así de modo explícito–, no toda afirmación se califica realmente como «verdadera», por muy correctamente que esté formulada. Por consiguiente, ha de llenar otra condición para que se le pueda atribuir ese predicado; condición que puede no estar dentro de la propia declaración afirmativa (de lo contrario, todas las afirmaciones correctas serían verdaderas), pero a la que sí ha de estar referida en tal grado que desde ese punto de referencia se distingan las declaraciones verdaderas de las falsas. La nota diferenciadora de la verdad se llama «criterio de verdad». Es ésta, sin embargo, una designación que puede inducir al supuesto falso de que ese punto de referencia tenga que ser conocido para que señale como verdadera una declaración afirmativa. Pero una declaración puede ser verdadera, aunque yo no sea consciente de esa verdad y pueda no conocerla. Por eso es necesario distinguir entre verdad y verdad conocida. Así, la declaración: «En Marte no hay ningún ser vivo» no sería en principio verdadera, toda vez que nosotros no hemos aducido pruebas de que sea realmente así. Y es que su verdad no depende de que yo pueda demostrar la ausencia de vida ni de que pueda señalar un procedimiento por el que poder establecer cómo ha de

verificarse esa afirmación, sino que depende única y exclusivamente de que haya o no haya vida en Marte. Si yo no lo sé, tampoco sé si la afirmación es verdadera; pero no la convierto en verdadera por el hecho de que yo lo sepa.

De ahí que la expresión «verificar» con sus elementos constitutivos de «hacer verdadero» resulte confusa. Una afirmación no es verdadera sólo porque yo conozca su rectitud; precisamente porque conozco que es verdadera, sé que la verdad no se la doy yo. En el sentido del lenguaje coloquial se puede hacer verdadera una promesa (por ejemplo: «Te doy cinco mil pesetas») transformándola en una afirmación (la misma forma gramatical, pero con otra función) y cuidando con la propia acción de que tal afirmación se cumpla realmente. Por el contrario, las declaraciones que no están referidas a nuestro obrar, pueden tal vez reconocerse como verdaderas, pero no lo son sólo porque las conozcamos. 160

Para una explicación más exacta de en qué consiste el criterio de verdad, podemos partir de la teoría de la adecuación, que en su forma clásica habla de una acomodación del *intellectus* a la *res*, al contenido real o, como dice Kant, de la «coincidencia del conocimiento con su objeto» (Kant, *CdlRP*, B 82). Ya queda explicado cómo en vez de hablar en forma imprecisa de *intellectus* o de conocimiento hay que determinar el sujeto del predicado «verdadero» como una «declaración afirmativa». Pero ¿qué ocurre con los otros dos elementos de esa definición clásica de la verdad, a saber: la adecuación o coincidencia y la *res* o contenido real u objeto? Parece, en efecto, que ahí está el criterio de verdad y uno está tentado a establecer así el predicado «verdadero»: verdadera es una declaración afirmativa sólo cuando existe el contenido en ella afirmado. Consiguientemente habría que entender por «verdad» una relación entre una declaración afirmativa y el contenido existente que ella afirma; y esa relación es la que se denomina adecuación o coincidencia. 161

*d)* Objeciones a esa definición

Contra ambos elementos –«coincidencia» y «contenido existente»– se alzan, sin embargo, algunas dificultades. Heidegger, por ejemplo, pregunta en qué aspecto el contenido ideal del juicio puede coincidir con el objeto real (Heidegger 1979, § 44*a*), y llega 162

a la conclusión de que la verdad no tiene «en modo alguno la estructura de una coincidencia entre conocimiento y objeto en el sentido de una acomodación del ente (sujeto) a otro ente (objeto)». Y define: «La declaración es verdadera significa que descubre el ente en sí mismo» (1979, § 44*a*).

Realmente apenas puede hablarse de una igualdad *(Gleichheit)* entre la declaración y el objeto al que apunta o, mejor, el contenido real, igualdad que Heidegger incorpora a su reflexión. Cuando se afirma «la pared es roja», tal afirmación no tiene ni el color rojo ni ninguna otra cualidad de la pared, a cuya disposición y naturaleza no se ha acomodado en modo alguno. Eso es algo que se deriva ya del carácter convencional del lenguaje, por el que una correspondencia natural no desempeña papel alguno en el significado de las palabras (Keller 1979, 52-54). Como en este contexto Heidegger insiste mucho ante todo en una coincidencia *(Übereinstimmung)*, no menciona la relación específica y de carácter simbólico que corresponde al lenguaje, sino que declara sólo de paso: «El signo es una relación, pero no una coincidencia entre signo y significado» (Heidegger 1979, § 44*a*). Y, sin embargo, a mí me parece que sólo en ella, en la intencionalidad en sentido estricto –de la que hablaremos enseguida– hay que situar la relación que se persigue como meta en la teoría de la adecuación de la verdad, cuando habla de la *adaequatio* (adecuación, acomodación), la *correspondentia* o la *convenientia*.

163 Pero más difícil aún se presenta el cometido de determinar qué ha de entenderse por *res*, por objeto, al que se refiere la declaración afirmativa en la teoría corregida de la adecuación. Podría hablarse –como se ha propuesto– de un contenido real existente y establecer: si el contenido afirmado existe, la declaración que lo afirma es verdadera; si no existe, es falsa. En contra, sin embargo, se ha hecho una objeción, sobre todo por parte de Brentano, y que W. Stegmüller (*1923) ha resumido así: «En el caso de un juicio negativo verdadero no se puede señalar en modo alguno en qué debe coincidir ese juicio, pues que esa realidad no puede darse en absoluto en el caso presente precisamente en virtud de la verdad del juicio (por ejemplo, la realidad con que debería coincidir el juicio: "No hay dragones" tendría que consistir en los dragones no existentes, o sea, en el contenido ficticio de la no-existencia de dragones)» (Stegmüller 1968, 234). Sin embargo, el contenido ficticio sería el del pensamiento, no el de la realidad. Cabría decir que el juicio negativo así expresado

(«No es que haya dragones») no tiene correspondencia en la realidad con ningún contenido formulado en forma positiva («Hay dragones»).

Mas como cada juicio afirmativo puede formularse con otro negativo casi con la misma significación («Hay dragones»: «No es que no haya ningún dragón»), y debido también a las conexiones lógicas entendidas como contenidos reales, es preferible referirse al hecho de que por «contenido real» o estado de cosas (*Sachverhalt*) no hemos de entender una relación entre cosas o entre cosas y propiedades separables entre sí o algo parecido, como indica por ejemplo Wittgenstein en el *Tractatus*: «El contenido real (*Sachverhalt*) es una asociación de objetos (de cosas)» (*TLP*, n.° 2.01). Sin duda que el elemento «real» o «cosa» (*Sach*-) induce a confusión. Más bien con el estado de cosas o contenido real (*Sachverhalt*) sólo se indica lo que expresa el lenguaje normal cuando dice: «Ocurre así y así»; o sea, todo lo que puede formularse en una afirmación simple, que no está formada por otras frases; la filosofía escolástica lo designaba como *enuntiabile*, enunciable.

En efecto, no se debe suponer que la realidad esté estructurada como nuestro lenguaje o como nuestro conocimiento de la misma expresado lingüísticamente, de modo que a la totalidad de las declaraciones formulables y referidas a la realidad, en la medida en que son verdaderas, les corresponda la misma totalidad de contenidos reales existentes. Semejante concepción es muy antigua y está muy difundida; no sólo se encuentra en muchos defensores de la teoría de la adecuación de la verdad, sí que también por lo general en la teoría del reflejo del conocimiento dentro del marxismo o en la opinión del primer Wittgenstein, que defiende con toda claridad esa opinión en el *Tractatus* con frases como éstas: «1) El mundo es todo lo que sucede. 1.1) El mundo es la totalidad de los hechos (*Tatsachen*), no de las cosas (*Dinge*)»; «2) Lo que ocurre, el hecho, es la existencia de unos contenidos reales o estados de cosas (*Sachverhalten*)»; «3) La imagen lógica del hecho es el pensamiento», y «4) El pensamiento es la frase con sentido».

Esta opinión conduce, sin embargo, no sólo a las menciona- 164
das dificultades, sobre las que Brentano llama la atención, o a problemas tan notables como el de Heidegger, que de la formulación declarativa «hay» (*es gibt* = «se da»), sin duda porque ve expresado en ella un estado de cosas existente, pasa al propósito:

«Intentamos poner de manifiesto el "se" y su darse, y escribimos con mayúscula "se"» (Heidegger 1969, 5).

Desde esa opinión resulta también difícil exponer cómo se puede comunicar una afirmación verdadera (Keller 1977). Pero sobre todo descansa en el desconocimiento de cómo ordenamos la realidad por medio del lenguaje. La estructura del mundo que conocemos, ni se nos da en efecto ya ordenada de antemano ni la produce por completo el que conoce. Entre la multitud de impresiones diferentes más bien delimitamos algunas sólo por medio del lenguaje, trazamos pues los límites gracias al lenguaje; no se le presentan sin más al individuo, porque éste no crea su lenguaje libremente, sino que en buena parte las asume porque precisamente se le aparecen dadas a través del lenguaje asumido.

E. Cassirer (1874-1945) describe atinadamente ese proceso del ordenamiento lingüístico de la realidad con las palabras siguientes: «Las palabras del lenguaje no son tanto la reproducción de unas certezas fijas de la naturaleza y del mundo representativo, cuanto las orientaciones y pautas de la misma acción ordenadora. Aquí la conciencia no se comporta de un modo pasivo frente al conjunto de las sensaciones sensibles, sino que las penetra y llena con su propia vida interior... Aquí no simplemente se fijan ciertas diferencias existentes de la conciencia, que están dadas en la sensación o representación, y provistas con un determinado signo fonético como una marca, sino que a su vez se trazan los límites dentro del conjunto de la conciencia» (Cassirer 1973, 260s).

165 Según ello, tampoco el estado de cosas o contenido real es una relación de las cosas entre sí, o con sus propiedades o de cualquier otro tipo, presente en la realidad con independencia del lenguaje. Más bien captamos lo que es el contenido real en las declaraciones afirmativas. Él es lo que constituye su significación y su sentido. Y en este punto nuestra terminología se separa de la de G. Frege (1848-1925), que interpreta de manera diferente sentido y significación (*Sinn-Bedeutung*), y para el cual la significación de una declaración (afirmativa) es su valor de verdad. Apartándose del uso lingüístico normal, para él todas las declaraciones verdaderas tienen consecuentemente la misma significación, pero diferente sentido. Cierto que cabe afirmar que la frase alemana *Ich sprach zu ihm* y la frase inglesa *I spoke to him* tienen (aproximadamente) la misma significación o expresan el mismo contenido real de «yo le hablé»; pero ello no debe inducir

a la opinión de que el contenido objetivo exista con independencia de la declaración respectiva, pues no existen significaciones que floten libremente en el espacio (158).

Ahora bien, si ese contenido real de la afirmación no se da sin más en la realidad, hay que preguntarse qué es lo que tiene que corresponderle en la misma para que la afirmación pueda pasar por verdadera. A mí me parece que eso sólo puede explicarse en un marco, que determina en forma muy general la relación entre lenguaje y realidad, y sólo en él puede también definirse lo que se ha de entender por realidad, es decir; en una explicación de la intencionalidad en sentido restringido.

### *e)* Intencionalidad y realidad

En la medida en que nosotros los pensamos, los queremos, 166
los ponemos en tela de juicio o los planificamos, los contenidos reales o estados de cosas pueden también llamarse «intencionales». El concepto «intención» –que no ha de confundirse con el concepto emparentado de «intensión» de un significado (22)– lo tomó la filosofía escolástica medieval de la tradición latina, convirtiéndolo en una expresión técnica, cuya ambigüedad nos consta ya por el testimonio de Tomás de Aquino (*De ver.*, q. 21, a. 3, ad 5). Parecida anfibología refleja su utilización en la filosofía moderna, en la cual lo emplea sobre todo Husserl desarrollando las enseñanzas de Brentano, al tiempo que desempeña un papel importante en la fenomenología y en la antropología filosófica. La intencionalidad puede considerarse ante todo como característica de los actos conscientes, por cuanto que en su conjunto están referidos a algo, como se ve en los ejemplos: quiero un libro, pienso en mi última visita al teatro; veo la cabeza del tren; me siento cansado.

En el último de los ejemplos se echa de ver claramente que en el objeto relacional de tales actos no siempre tiene que tratarse de un objeto en sentido estricto. En este contexto Husserl distingue entre los contenidos reales y los intencionales e irreales de la vida consciente. A los primeros los llama *noesis*, y son los actos psíquicos que se desarrollan en el tiempo; mientras que llama *noema* a los objetos intencionales, lo pensado, y entiende la intencionalidad como una correlación entre *noesis* y *noema*. En cualquier caso conviene advertir de la confusión que puede derivarse,

si no se tiene en cuenta que los dos últimos casos de los ejemplos que hemos puesto no mencionan ningún objeto irreal de los actos, cuando establecen una percepción de la «cabeza del tren» o del «cansancio». Más bien se señala precisamente el acto consciente de la percepción por cuanto que su objeto existe realmente.

167 Por eso, empleando un lenguaje más preciso, habría que reservar la expresión «intencional» para las creaciones que sólo se imaginan, piensan, se desean o justamente se persiguen como una meta, de acuerdo con el originario significado latino de *intendere*: tender, intentar, proponerse. Como ya se ha indicado al distinguir la pregunta de la búsqueda (4s), se puede diferenciar una orientación prelingüística de una meta formulada lingüísticamente. Es ésta la que entendemos como «intencionalidad» en sentido estricto; y es la que caracteriza al lenguaje humano por cuanto que con ella podemos apuntar o proponernos algo distinto. Con ello surge su significación semántica (21). Wittgenstein explica claramente que con ello es el usuario del lenguaje quien señala la meta: «Cuando se piensa, se piensa uno a sí mismo; se mueve uno a sí mismo... Sí, pensar es como acercarse a alguien» (Wittgenstein, *PhU* I,n.° 456s).

Lo que se persigue de ese modo como meta puede ser a su vez algo real o meramente posible, o incluso algo imposible. Se designa como «real» o «efectivo», precisamente cuando no sólo se persigue como meta, según conocemos con especial claridad cuando contradice nuestras metas o propósitos (137). De ahí que los conceptos «real» y «realidad» (*wirklich-Wirklichkeit*) puedan definirse ante todo por su contraposición a «intencional»: lo real es aquello a lo que corresponde el ser no sólo como algo que se persigue (*Angezielte*). Puede decirse, en efecto, que lo que se persigue como una meta tiene ya un «ser intencional» en ese ser pensado, deseado y perseguido; pero con ello no se hace real. Tampoco «realidad» significa lo mismo que «independencia del pensamiento» (*Denkunabhängigkeit*). Y ello porque un acto mental, la *noesis* en el sentido husserliano, se realiza precisamente porque es pensado; en tal sentido no existe independientemente del pensamiento. Ni porque yo lo efectúe en el pensamiento es algo que ya se intente. Sólo cuando reflexiono sobre el acto mental, lo convierto en objeto de mi pensamiento o –dado que se formula lingüísticamente en el pensamiento y también esa naturaleza estructural lingüística es real– cuando hablo sobre él en un metalenguaje, es cuando se convierte en meta ambicionada obte-

niendo así su ser intencional, al que puede corresponder o no un ser real y efectivo.

En esa división del ser, que se manifiesta así como un concepto amplísimo y absolutamente singular, en intencional y real, en esa contraposición entre intencionalidad y realidad, está la distinción básica de todo el conocimiento. Frente a esa distinción hasta la oposición entre ser y nada, tal como se expresa por ejemplo en el principio de contradicción, resulta secundaria. 168

Es evidente que las palabras «no» o «nada» no son sílabas carentes de sentido, sino que significan algo. Mas como toda significación lingüística radica en que con una creación lingüística se intenta o persigue algo, se impone por lo mismo reconocer un ser intencional incluso a la «nada». Si bien se mira, como secuencia fonética expresada o pensada, la «nada» tiene un ser real, mientras que en su significación ese ser es intencional. Lo cual quiere decir precisamente que esa intención cae en el vacío, que no encuentra cumplimiento en la realidad.

La expresión «cumplimiento» *(Erfüllung)*, derivada del lenguaje normal, que habla de «deseos, necesidades y aspiraciones cumplidas», puede introducirse para las relaciones mediante ejemplos: establecida la relación, por ejemplo, de magnitud entre personas, Carlos cumple la relación «$x$ es mayor que Francisco», si realmente lo es. En el caso, sin embargo, que Francisco fuera más alto, la relación quedaría incumplida. 169

La negatividad, a la que se ordenan expresiones como «no», «nada», «ninguno» y similares, sólo se me manifiesta precisamente cuando la relación de intencionalidad queda incumplida, cuando con mi intención apunto al vacío, ya sea de una manera total y completa («nada le satisface») o bien bajo un aspecto determinado («esta pared no es blanca»). La intención expresada en la declaración: «Esta pared es blanca» cae en el vacío, no encuentra ninguna correspondencia en la realidad.

### *f)* La verdad como intención cumplida de una declaración afirmativa

Sobre ese trasfondo podemos ahora determinar cómo ha de ser el criterio que convierte una declaración afirmativa en una verdadera; es decir, cómo puede definirse la verdad. Antes, sin embargo, hay que eliminar una anfibología que puede surgir en el 170

concepto de «verdad» delimitado a las afirmaciones, por cuanto que aquí se rechaza el denominado «concepto substantivado de la verdad». Dicho concepto surge por el hecho de llamar «verdad» a la afirmación verdadera y –puesto que pueden darse muchas afirmaciones verdaderas– formar también el plural «verdades», y se habla por ejemplo de «verdades de la fe» o de una «verdad de Perogrullo».

En esa terminología distingue G.W. Leibniz (1646-1716) las verdades de razón, llamadas también verdades eternas o necesarias –y entre las que se cuentan los principios de la metafísica y de la lógica o las derivaciones matemáticas–, de las verdades casuales o de hecho (Leibniz, *Monadología*, n.º 33s). Por el contrario, en esta teoría del conocimiento sólo se emplea el denominado «concepto atributivo de verdad», que entiende lo verdadero como atributo (metalingüístico) de las declaraciones afirmativas y la verdad como sus relaciones con la realidad correspondiente.

171 Lo que significa que la realidad corresponda a la intención de una declaración afirmativa no es algo que pueda suponerse como conocido por otro camino ni que pueda esclarecerse mediante una comparación con tales relaciones. La declaración se acomoda, por ejemplo, a la realidad no al modo en que la mejora de las pensiones se acomoda a la subida de los salarios, ni coincide con ella como el color de las cortinas con el del papel pintado.

Más bien habría que decir que la realidad corresponde a una afirmación como un viaje de vacaciones responde a lo que nos habíamos figurado, porque también aquí se trata de una intención y de su cumplimiento. Por lo demás la singularidad de la intención lingüística y la forma específica en que se cumple, sólo puede hacerse patente en la forma particular con que se logra la función semántica del lenguaje; y lo que significa una afirmación atinada sólo se pone de manifiesto mediante la referencia a una previa afirmación verdadera.

172 Como ejemplo de aproximación correcta podría tomarse a lo sumo la significación semántica de conceptos referidos a la realidad. Se podría decir, por ejemplo, que el concepto «verde» corresponde a un determinado color, le conviene; con otras palabras, lo que yo intento y persigo con la palabra «verde» se encuentra realizado y cumplido en una superficie con una determinada coloración. Pero ello no debe entenderse como si esa superficie con su color fuera igual por completo a lo que constituye la intención del concepto «verde». En efecto, esa intención

es tan indeterminada que incluye una multitud de matizaciones y tonalidades diferentes, mientras que la superficie realiza de hecho un tono de color perfectamente determinado y preciso. El concepto, además, es general, mientras que la realización es siempre particular, presente aquí y ahora, y vinculada por lo mismo a un determinado punto en el espacio y el tiempo. Por ello ya Tomás de Aquino pudo afirmar: «Aunque lo que la inteligencia conoce tenga que darse en la cosa (realidad), mas no de la misma manera» (*Metafísica* I, lect. 10, n.° 158).

Pero ni siquiera lo que el concepto afirma tiene que realizarse en toda la extensión –y realmente nunca es así– a la que el concepto se refiere (sobre la imprecisión de los límites, cf. Keller 1979, 107-109) y menos aún trazar esas fronteras. De todas las flores posibles basta una flor real para que se le pueda dar una validez efectiva al concepto «flor», para que su intención tenga cumplimiento en la realidad.

Algo parecido cabe decir de las declaraciones afirmativas y su 173
rectitud, su verdad. Siguiendo los dictados de la lógica, yo puedo analizar por ejemplo la afirmación: «Alguna hoja blanca es rectangular», que parece expresar un contenido real, de modo que aparezcan añadidos varios contenidos reales, y escribir: «Hay una *x* de la que se puede decir: *x* es una hoja, y *x* es blanca y *x* es rectangular»; o, en una escritura simbólica, en la que *H* «es una hoja», *B* significa «es blanca» y *R* indica que «es rectangular», consignar: «$\vee x(H/x/ \wedge B/x/ \wedge R/x/)$». En el caso de que tal declaración aparezca como una afirmación y después se demuestre verdadera –porque hay hojas blancas rectangulares–, aún no quiere decir que en la realidad exista semejante composición de contenidos reales, o de algo blanco y algo rectangular y algo en forma de hoja, ni que haya de aceptarse una blancura y una rectangulación y demás; sobre todo cuando el predicado «es blanca», por ejemplo, puede también traducirse por la expresión «está coloreado, pero sin ser abigarrado ni negro ni gris»; expresión que a su vez –añadida a la declaración– podría escribirse como una adición de contenidos reales positivos y negativos.

Así, pues, la pluralidad de los contenidos reales expresables, 174
que pueden multiplicarse a discreción respecto de cualquier objeto y que se da a su vez de manera diferente en las distintas lenguas, no refleja una realidad múltiple equivalente, sino que representa únicamente el plural acceso lingüístico al mundo, acceso que nosotros realizamos mediante la intención de nuestra

habla, cuando discutimos sobre el mundo. Así, tampoco la estructura «como» de la realidad conocida (73) está dada con independencia del lenguaje, dependiendo además del aspecto, del objeto formal (45) bajo el que nosotros abordamos la realidad. De una forma configurada por el lenguaje de manera diferente, bajo distintos aspectos y diríamos que con diferente retícula y desde lados cambiantes, perseguimos una realidad, y podemos experimentar que responde a nuestros objetivos, al igual que podemos experimentar que se cumple una expectativa.

175 Ahora bien, no sólo con preguntas, deseos e instrucciones sobre conducta podemos perseguir esa realidad, sino también con la afirmación. Y precisamente en la rectitud de una declaración afirmativa consiste su verdad.

Cierto que la definición puede parecer banal: «"Verdadera" llamamos a una declaración afirmativa, sólo cuando es correcta» y «verdad es la relación intencional de una declaración afirmativa, que se da precisamente cuando se cumple esa intención» (y eso significa que está cumplida en la realidad, pues que sobre ello se establece la relación). Mas si tenemos en cuenta todo el esfuerzo que se necesita para evitar los malentendidos que pueden cobijarse en ese «ser correcto» o en ese «estar cumplido», y si aplicamos estas consideraciones a su inteligencia, se verá que no es una definición pobre de contenido. Por lo demás hemos de conceder que el sentido de estas palabras sólo se deja introducir con el ejemplo de afirmaciones verdaderas, explicándolas de un modo parecido a como lo hace la teoría semántica de la verdad: la afirmación «nieva» es exacta (: es exactamente verdadera) cuando cae la nieve. Para mayor aclaración, y tras introducir lo real como contraconcepto de lo «sólo intentado» (167), cabe añadir ese adjetivo y decir: «cuando nieva realmente»; pero es un añadido superfluo porque ahí está la intención del enunciado «nieva».

Sólo queda llamar la atención sobre el hecho de que por «realidad» no sólo se entiende el conjunto de lo que existe, sino también por ejemplo las conexiones lógicas, matemáticas o metafísicas, puesto que se demuestra que también la concatenación de lo intentado está sujeta a unas normas, las cuales no sólo existen en cuanto que ellas mismas son intentadas, y que por lo mismo y de acuerdo con nuestra comprobación hay que designarlas como reales, aunque estando al lenguaje habitual apenas podrían calificarse de existentes.

Así las cosas se pueden distinguir tres elementos integrantes, que son necesarios para que surja una verdad: 1) una declaración afirmativa; 2) aquello en que se apoya (la realidad); 3) la relación de rectitud que con ello se cumple sin más, y en la que consiste precisamente la verdad. Por ende, de un «conocimiento de la verdad» en sentido estricto sólo habría que hablar cuando esa relación entre afirmación y realidad es a su vez objeto de nuestro conocimiento. Sólo en esa recta correspondencia –y no por ejemplo en que yo la conozca o pueda demostrarla– está también el criterio para la verdad. Todo ello podría también expresarse de este modo: la verdad es su único criterio; o bien con las palabras de Spinoza: «Lo verdadero es característica de sí mismo y de lo falso» (134), pues la declaración afirmativa es también –y sólo entonces– falsa, cuando no responde a la realidad, cuando no es correcta. 176

En resumen, de un contenido real que es correcto también puede decirse que es «real» o está «realizado» (de acuerdo con la formulación coloquial de «ocurre así»), sólo cuando consta que con ello no se afirma una construcción de la realidad igual a la estructura lingüística. En el supuesto de que las afirmaciones «el sol aparece» o «la luna ilumina la noche con su fulgor» son verdaderas, no por ello debe aceptarse que una substancia individual de nombre «Sol» ejerza de hecho la actividad de aparecer, ni que una cosa designada como «fulgor lunar» se comporte respecto de otra llamada «noche» como un sujeto que actúa sobre un objeto. Por ello no es tampoco mejor decir que existe un contenido real. En el caso de que el contenido real sea contingente, es decir, que no ocurre por necesidad (y si bien se advierte, una afirmación como acto, como *noesis,* es siempre contingente), quiere decirse que es un «hecho» *(Tatsache)* que se realiza en el sentido indicado. Lo que ocurre de hecho, aunque pudiera no ocurrir, se llama «lo fáctico» *(das Tatsächliche).* 177

W. Stegmüller llama la atención sobre una diferencia notable entre el hecho, el darse de un contenido real contingente en la realidad, y entre esa realidad «realizada»: «Un hombre nace y muere; tiene un comienzo temporal y un fin temporal también; además, es un ser orgánico limitado en el espacio. El hecho, no obstante, de que ese hombre (en este o en el otro lugar, en este tiempo o en aquél) haya nacido y muerto, no es un objeto delimitado en el espacio, ni tiene un comienzo ni un fin temporales. Con el nacimiento de Sócrates no ha llegado al mundo el 178

hecho de su nacimiento, y con su muerte no ha muerto el hecho de su defunción» (Stegmüller I, 1974, 253). Por ello califica al hecho de «entidad intemporal». Es verdad que también los contenidos reales los entiende como carentes de tiempo; pero a mí me parece que esto no es cierto en el mismo sentido, ya que los contenidos reales existen sólo como creaciones intencionales, mientras que la correspondencia con la realidad *(Zutreffen)* es efectiva y real.

Ahora bien, a mí me parece que precisamente es digno de consideración el que esa correspondencia de un contenido contingente con una realidad asimismo contingente no es a su vez contingente, al modo con que los hechos que acontecen comportan algo necesario. A ello alude Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* cuando observa que «es imposible hacer que lo pasado no haya ocurrido; por ello está en lo cierto Agatón al decir: Lo único recusado incluso a un dios es hacer que no haya sucedido lo ocurrido» (*Ét. Nic.* VI, 1139*b*). Por ello también la verdad, incluso cuando está referida al pasado, es intemporal, por cuanto que vale y cuenta para siempre.

*Bibliografía:* Franzen 1982; Simon 1978.

II

# POSIBILIDAD DE UN CONOCIMIENTO DE LA VERDAD SIN SUPUESTOS

## 1. *Objeciones contra la ausencia de supuestos*

Cierto que a la pregunta de si el hombre puede conocer la 179
verdad se le ha reconocido frecuentemente, y con razón, una singular importancia dentro de la teoría del conocimiento. Pero casi con la misma frecuencia esa su importancia ha sido malinterpretada, por cuanto la verdad ha sido vista como una especie de tesoro cognitivo oculto, que era necesario descubrir. Sin embargo, en la teoría del conocimiento tiene simplemente el sentido de si el hombre es capaz de conocer la correspondencia y acierto de una declaración afirmativa, pues eso es precisamente lo que entiende por «verdad» la teoría del conocimiento.

Ahora bien, como la posibilidad en general de un contenido real o de un estado de cosas contingente —y ello no quiere decir que pueda pensarse sin contradicciones, sino en si es realizable justo en el sentido indicado— sólo se conoce por su efectiva realización, para lo que basta un caso, así también la capacidad —que de por sí indica ya una posibilidad— o la facultad del operante para llevar a cabo alguna cosa sólo puede demostrarse cuando hace aquello sobre lo que versa su capacidad. Así, pues, que el hombre sea capaz de un conocimiento de la verdad sólo puede decidirse si existe un caso en que se conoce la correspondencia atinada de una declaración afirmativa.

Por lo demás, hemos de empezar por salir al paso de la 180
objeción de que éste, como cualquier otro conocimiento, no puede tener efecto sin unos supuestos. En el caso de que se admitieran unos supuestos, todos los conocimientos dependientes

de los mismos perderían su sentido. Por «supuesto» (*Voraussetzung*) se entiende aquí una hipótesis, sobre cuya verdad nada se ha demostrado, por lo que también podría ser falsa. Ahora bien, según la lógica, de un principio falso puede seguirse cualquier cosa (*ex falso sequitur quodlibet*), y con una premisa falsa se da una implicación tanto para una conclusión verdadera como falsa (53). Suponiendo, pues –y también con ese supuesto hay que contar– que el principio de partida sea falso, queda abierta la posibilidad de que todas las afirmaciones dependientes del mismo carezcan de un valor de verdad, tanto si parecen verdaderas como falsas. Y así también la afirmación de que el hombre es capaz de la verdad –al igual que su negación– sería insostenible, si hubiera de partir de unos supuestos.

181 Mas su posibilidad no puede afirmarse únicamente porque nosotros parezcamos referidos a una ausencia de supuestos desde un interés teoreticocognitivo. Ni siquiera podemos suponer como posible esa ausencia de supuestos, sino que tenemos que demostrarla de hecho. En cualquier caso ni sería necesario en modo alguno intentar esa demostración, si ya nos constase la imposibilidad de un conocimiento sin supuestos, como suponen precisamente algunos filósofos contemporáneos (119-138). Aunque contra sus explicaciones podría objetarse en general que carecen de fuerza precisamente porque, de acuerdo con su propio juicio, arrancan de unos supuestos, y porque también la verdad o fiabilidad de sus tesis y argumentos sigue pendiente en la medida en que dependen de unos supuestos, merecen no obstante alguna atención para el hecho mismo de explicar cómo pudo extenderse hasta ese punto la convicción sobre la capacidad de enjuiciar todo conocimiento.

Podrían compendiarse las razones de por qué es imposible una ausencia de supuestos, primero, en el hecho de que cada conocimiento humano concreto sólo aparece en un contexto mayor que lo supera y condiciona, al modo por ejemplo de un elemento dentro de un sistema, como un parágrafo en un desarrollo o como el resultado de un proceso precedente; o, segundo, en que el hombre no puede ponerse fuera de su conocimiento para desde allí enjuiciarlo, y que por tanto está expuesto a la peculiaridad y límites de tal conocimiento, sin que pueda darse razón de ello.

182 Que no todo puede demostrarse, que no puedo empezar a conocer de una manera consciente y que conozco bajo unas

condiciones biológicas, psicológicas y sociológicas, serían otros tantos argumentos sacados de la inserción del conocer en un contexto más amplio. Que una proposición sólo pueda demostrarse partiendo de otras proposiciones podría considerarse como el modelo más simple de la dependencia de un conocimiento respecto de otro. Pero que esas otras proposiciones tengan que darse por supuestas sólo se seguiría, si hubiera que exigir una prueba para todas las proposiciones; exigencia de la que ya Aristóteles se pronunció en forma lapidaria: «Es falta de formación el no saber cuándo hay que buscar una prueba, y cuándo no» (Aristóteles, *Met.* 4, 1006*a*). Las proposiciones, en efecto, no sólo pueden demostrarse con pruebas; también es posible hacerlo mediante percepciones o intuiciones. Sólo en el supuesto, que no sólo no se demuestra sino que –como se expondrá– es incluso falso, de que tales explicaciones no son posibles, puede fundamentarse con tal argumento la imposibilidad de una ausencia de supuestos (44; 95-98).

Así como no puedo decidirme de antemano por la libertad 183
como tal (79), así tampoco puedo empezar sin más por un conocimiento consciente; pues que si quiero iniciar algo de una manera consciente, sólo puedo hacerlo si ya tengo conciencia, es decir, si ya me encuentro en el conocimiento. Cierto que puedo embarcarme en un proceso cognitivo concreto, que puedo aplicarme por ejemplo a un problema matemático; pero entonces no empiezo desde un estadio de ignorancia sino desde una determinada fase de conocimiento. Puedo también «llegar a la conciencia» en tanto que me despierto del sueño o de la inconsciencia; pero –y esto es lo filosóficamente digno de atención– el despertarse no es un proceso que yo pueda poner en marcha mediante una decisión consciente, pues para tomar semejante decisión tendría ya que estar despierto. Se podría decir que no soy yo el que me proporciona la conciencia, sino el «ello» como imprecisa designación colectiva de unos procesos no conscientes a los que estoy sujeto.

Sin embargo, el que digamos «yo me despierto» se debe al hecho de que atribuimos al hombre dos tipos de actividades, que le competen de manera diferente y que Tomás de Aquino distingue como *actiones humanae* y como *actiones hominis* (*STh* I-II, q. 1, a. 1), es decir, como actividades humanas y como actividades del hombre. Cual actividades humanas sólo pueden considerarse aquellas que uno realiza con voluntad y reflexión o –como dice el

mismo Aquinatense– aquellas de las que el hombre es señor; todas las demás, todo cuanto fuera de eso hace un hombre, habría que incluirlas entre las actividades del hombre en este sentido específico. Un ejemplo puede explicarlo: quien se sienta en una silla, ejerce presión sobre ella y calienta la superficie del asiento, aunque no piense en ello ni se lo proponga: es una *actio hominis*, no *humana*, porque ese efecto podría producirlo de modo parecido cualquier otro cuerpo. Pero cuando alguien toma la decisión consciente de ocupar una determinada silla o de seguir sentado en la misma, tal decisión no sólo es la acción de un hombre, sino una acción humana, porque sólo un hombre puede realizarla.

Y como nosotros no podemos iniciar nuestro conocimiento en su conjunto mediante una decisión propia –como tampoco podemos producir nuestra existencia mediante una decisión, sino que nos encontramos ya existiendo–, y sólo podemos comprobar que conocemos, sorprendentemente el comienzo de nuestro conocer, la condición para cualquier otro conocimiento humano –y quizá como *actio humana* puesta en marcha de un modo consciente– no se cuenta entre las acciones humanas sino entre las acciones del hombre, como las consecuencias corporales espontáneas que parten de nosotros.

184 Así, pues, nos encontramos, aun cuando nos gustaría conocer sin supuestos, en una corriente de conciencia, que condiciona irremediablemente nuestro respectivo conocimiento y de la que no somos por completo señores, aunque en ella se contengan otras *actiones humanae* como son los actos de conocimiento decididos por propia resolución. Pero no sólo cualquier conocimiento está inmerso en una fluencia de otros actos cognitivos, sino que éstos en su conjunto entran a su vez en una red de interrelaciones psíquicas, estando gobernadas, dirigidas o frenadas por ciertos intereses; los procesos psíquicos individuales están por su parte influidos por algunas conexiones sociales, y son también producto de un proceso evolutivo biológico, que tanto en el individuo concreto como en la historia de la evolución ha conducido hasta el estadio actual de la capacidad cognitiva.

Es precisamente este último aspecto el que en los tiempos actuales han puesto de relieve las denominadas teorías genéticas o biológicas del conocimiento (por ejemplo, Piaget 1973; Riedl 1980; Vollmer 1981).

Sumando a estos argumentos aquellos otros que la filosofía de hoy aduce contra la posibilidad de un conocer libre de supuestos

(119-138), vienen a constituir un alegato impresionante contra esa exigencia de una falta de supuestos. Ocurre, sin embargo, que tales argumentos se anulan a sí mismos en su conjunto, por cuanto que según propia confesión parten también de unos supuestos –lo cual significa: de unas hipótesis sin examinar y posiblemente incluso falsas–, hasta el punto de que la confesión escéptica parece ser el resultado de la aceptación de que ninguna de las dos opiniones es defendible: una, la que considera totalmente inevitables los supuestos, porque posiblemente es falsa al apoyarse en falsos supuestos; y la otra, la que reclama la ausencia de supuestos, porque tal exigencia aparece como irrealizable. De ahí el escepticismo respecto de las dos.

*Bibliografía:* Jankowitz 1975; Wolf 1979.

## 2. *La diferencia entre suposición y condición previa*

Que tal exigencia pueda cumplirse –al menos en un caso o en 185
otro– sólo se puede demostrar teniendo en cuenta ante todo una distinción que suele pasarse por alto: la que media entre condiciones previas y suposiciones. Por tales «suposiciones» *(Voraussetzungen)*, entre las que también se cuentan los prejuicios en sentido estricto, se entienden literalmente las posiciones *(Setzungen)* o proposiciones, y más en concreto las declaraciones afirmativas, que se aceptan y reciben como verdaderas, sin que se hayan demostrado como verdaderas de cara a esa hipótesis. Como queda expuesto (179), de ellas cabe decir que desvirtúan todas las otras proposiciones que se construyen sobre ellas, por cuanto que tampoco sobre su verdad puede establecerse nada. Las condiciones previas *(Vorbedingungen,* y en alemán puede ser esclarecedora la presencia del elemento *ding,* «cosa», en la palabra) no significan, por el contrario, posiciones o proposiciones, sino más bien cosas o circunstancias, procesos o relaciones reales, que han de darse para que pueda surgir algo distinto: en nuestro caso, unos conocimientos.

La dependencia de unos supuestos es la derivación lógica de unos principios; la de las condiciones previas es la posibilitación de lo real. Esta regulación lingüística no puede reducirse ni al lenguaje normal ni a una terminología introducida por los espe-

cialistas (aunque ya la hubiera presentado de Vries 1937, 26), sino que refleja una diferencia objetiva. Aunque se pudiera hablar de «condición» *(Bedingung)* en el sentido amplio de que incluyese también unos supuestos, sobre todo cuando se trata de lo «condicionado lógico» o de «oraciones condicionales», no se podría limitar la expresión «condición previa» a la «condición real», en la que aún habría que distinguir entre causa y mera condición que posibilita la influencia de la acción causal (la luz sería así la condición, pero no la causa, de que alguien con una flecha alcance el blanco).

186 De acuerdo con esta distinción hay un sinnúmero de condiciones previas a la aparición del conocimiento (del conocer, o más exactamente, de los actos cognitivos, de la *noesis*). Que vivimos, que respiramos, que nuestro cerebro está irrigado y que no carecemos de conciencia, sólo serían algunas de esas condiciones previas. Tampoco lo que se presenta como supuesto o suposición psicológica, social, biológica o cosa parecida, tendría que llamarse así, sino más bien condición previa. Y esto es decisivo, porque se requiere un conocimiento sin suposiciones previas, pero no sin previas condiciones, ya que esto es de hecho imposible para el hombre. Y como muchísimos defensores de la concepción de que un conocimiento sin supuestos es imposible ignoran esta distinción, sus argumentos se desmoronan cuando se analizan con esta sonda.

Por lo demás hay que preguntarse si nuestro esfuerzo por demostrar la capacidad de verdad del hombre no fracasa también por la confesión de que el conocer humano depende siempre de condiciones previas, muchas de las cuales –como fácilmente puede echarse de ver en los ejemplos indicados– no están en manos del conocedor, encontrándose más bien al albur de las mismas. ¿No podría ser, en efecto, que mediante las condiciones previas a las que estamos referidos y de las que dependemos, se nos cerrase el acceso al conocimiento de la verdad?

187 A esa pregunta responde W. Stegmüller, de cuya argumentación querría servirme. Cierto que no distingue en su terminología entre «suposición» y «condición previa»; pero el contenido de esa distinción lo recoge de hecho al contraponer el significado de «suposición» como algo fáctico y como algo epistemológico; esta segunda acepción correspondería a lo que nosotros entendemos por «suposición», mientras que la primera equivaldría a la condición previa. Stegmüller piensa, no obstante, que puede tratarse de

factores que ponen en peligro «una búsqueda racional de la verdad». Y en este sentido explica: «Esos factores pueden ser de naturaleza biológica, psicológica, histórica y sociológica. Las teorías relativistas del conocimiento se han referido en las distintas épocas y con énfasis cambiante a uno u otro de tales factores. Aquí entra el principio del *homo-mensura* de Protágoras, en el que se establece una relación con la eventual constitución psicofísica del hombre; y entra igualmente el historicismo, para el cual el hombre nunca puede liberarse del "espíritu histórico de la época"; y cuentan asimismo las consideraciones teoreticoevolutivas sobre la estructura historicoevolutiva "contingente" del cerebro humano, así como la afirmación de que los intereses personales y/o los intereses de clase obnubilan el pensamiento humano. Y, finalmente, habría que mencionar aquí también las especulaciones de si en planetas lejanos no podrían hablarse lenguas que no tuvieran semejanza alguna con las lenguas de nuestro mundo, y habría que recordarlas por la estrecha conexión entre pensamiento y habla.

»En la medida en que aquí aspiramos a la aplicación de los resultados de unas investigaciones científicas con el fin de evitar tales peligros, no hay nada absolutamente que objetar. Con la extraordinaria limitación de nuestras facultades y con los innumerables fallos mentales que de continuo se nos escapan, nosotros, pobres mortales, deberíamos saludar entusiasmados cualquier intento encaminado a lograr el inventario más completo posible de esos peligros potenciales, a fin de tener siempre ante los ojos los motivos de nuestra delimitación y falibilidad. Entre esos peligros se cuenta también el peligro de deslizamiento de la ciencia a la ideología.

»Mas, como tales consideraciones deben de servir para poner en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento racional, esas tentativas se pierden sin excepción en un dilema insoluble: o apuntan sólo a algunos de esos factores que entorpecen el conocimiento y niegan, sin fundamentarlo, la posibilidad de un conocimiento científico –y en ese caso, puesto que sólo afirman algo sin probarlo, no pueden pretender que se les tome en serio incluso aunque *de facto* logren convencer a otros en virtud de una sugestión–; o bien dan una fundamentación y explicación a sus referencias. En tal caso pretenden para su argumentación precisamente aquella racionalidad y objetividad, cuya general no-existencia se predica en la *conclusio* de su argumento en contradic-

ción evidente. Esto vale para los neomarxistas exactamente igual que para Protágoras» (Stegmüller 1973*b*, 42s).

(Protágoras, 485-415 a.C., contemporáneo de Sócrates aunque algo mayor, fue un sofista importante, y por lo mismo un defensor de aquella corriente ilustrada de la filosofía griega con una orientación más bien escéptica y pragmática, contra la que polemizó sobre todo Platón. El «principio de *homo-mensura*» proclama que el hombre es la medida de todas las cosas.)

188 Mientras que cualquier conocimiento que depende de supuestos sin probar en el sentido expuesto, y por ende cualquier contenido cognitivo derivado de los mismos, es por completo inseguro, ello no puede seguirse del hecho de que cualquier conocimiento –entendido aquí como acto cognitivo– dependa de innumerables condiciones. Pero, aun cuando no pueda probarse la tesis de que un conocimiento condicionado no es capaz de llevar a unas afirmaciones conocidas como verdaderas –y, si bien se mira, ni siquiera cabe afirmarla sin la autonegación–, con ello tampoco se demuestra ya como verdadera la aseveración contraria de cómo podrían conocer la verdad a pesar del ineludible condicionamiento de nuestro conocer. Que ello es posible sólo se puede probar mostrando precisamente una afirmación conocida de hecho como verdadera.

*Bibliografía:* Seifert 1976, 225-232.

### 3. *El instrumento de examen no examinado*

189 Antes de dar este paso importante es necesario en cualquier caso aclarar todavía una objeción. Se trata de la exigencia de Kant, según la cual la razón –si no quiere incurrir en dogmatismo– no debe proceder «sin una crítica previa de su propia capacidad» (Kant, *CdRP*, B XXXIII).

Pero eso justamente a mí sólo me parece posible, cuando parto de la capacidad de verdad del conocimiento no sólo como condición previa sí que también como suposición; con lo que fracasa por lo demás el propósito crítico de Kant y hasta la crítica del conocimiento resultaría imposible en su conjunto. Porque si no supongo como verdadero que el conocimiento puede realizarse libre de error y que puede alcanzar la verdad, ¿cómo podría

examinarlo, si no dispongo de un criterio fiable ni de un instrumento de examen examinado? (114; 133).

L. Nelson (1882-1927) saca por ello la consecuencia de que pone en duda la capacidad de verdad del conocimiento o, como él dice, convierte en problema su validez objetiva, la imposibilidad de la teoría del conocimiento que, según él, debería solucionar precisamente ese problema: «Suponiendo, en efecto, que existe un criterio, que puede servir para la solución del problema: ese criterio sería a su vez un conocimiento, o no. Supongamos que el criterio discutible es un conocimiento. En tal caso pertenecería precisamente al campo de lo problemático, sobre cuya validez sólo puede decidir la teoría del conocimiento. Pero el criterio, que debe de servir para la solución del problema, puede no ser un conocimiento. En tal caso tendría que ser conocido para que pudiera contribuir a la solución del problema; es decir, tendría que poder ser, a su vez, objeto del conocimiento. Pero tendría que estar resuelto si es válido ese conocimiento, cuyo objeto es el criterio discutible, para que el criterio pudiera aplicarse. Pero el criterio ya debería de haberse aplicado a esa decisión. Así, pues, es imposible una fundamentación de la validez objetiva del conocimiento» (Nelson 1908, 32).

En contra de tales reflexiones –según las cuales hay que 190
desconfiar del conocimiento en tanto no esté comprobado– ya Hegel argumentó que «no se alcanza a ver por qué, a la inversa, no habría que desconfiar de esa desconfianza, ya que ese temor a errar es de por sí un error. Supone de hecho alguna cosa, o mejor muchas cosas como verdad, y apoya sus escrúpulos y consecuencias sobre algo, que a su vez hay que examinar previamente para ver si es verdad. Ese miedo supone, en efecto, unas representaciones del conocimiento como instrumento y medio así como una diferencia de nosotros mismos frente a ese conocimiento; y sobre todo esto: que lo absoluto está de un lado, y el conocer, del otro, aislado y separado de lo absoluto, pero como algo real» (Hegel 1952, 64s).

Así se prueba también que el argumento contra la posible ausencia de supuestos en el conocimiento, que a primera vista parece contar con las mayores posibilidades, no se sostiene ya que descansa a su vez sobre supuestos inadmisibles.

191 Del hecho de que en los intentos de argumentación expuestos no haya quedado demostrada la imposibilidad de conocer sin suposiciones, no se debe considerar probada la tesis contraria, que tiene por posible tal conocimiento. Ahora bien, si queremos demostrar esa posibilidad presentando de hecho el conocimiento de la verdad de una declaración afirmativa sin supuestos previos, es necesario tener en cuenta los límites de ese procedimiento. En modo alguno se puede, por ejemplo, establecer o cimentar la tesis de que nosotros podemos conocer en general y siempre sin supuestos o libres de prejuicios. Ante todo conviene tener en cuenta la distinción kantiana de que los juicios previos no son prejuicios, mientras no se acepten como principios (Kant, *Lógica*, A 116); con otras palabras, mientras se consideren como hipótesis y como modelos mentales que han de probarse, sin los que no se alcanza una ciencia empírica, y mientras no se los convierta en supuestos de los que se pretende poder derivar otras afirmaciones como verdaderas. Pero aquí no se le puede discutir al hombre, y muy en especial al científico, el derecho a formular supuestos de sus hipótesis y suposiciones o sospechas, aunque habría que dilucidar con precisión las condiciones y los casos en que ello es lícito y tal vez inevitable, como por ejemplo en la teoría de la ciencia.

192 Aquí, pues, no nos interesa la exigencia de una ausencia general de suposiciones en el conocimiento humano, sino sólo demostrar un conocimiento de la verdad en ciertos casos sin supuesto alguno. Mas tampoco podemos pasar por alto que no hablamos simplemente del conocer sino del conocimiento de la verdad sin supuestos. Distinguiendo, en efecto, en el sentido indicado entre condición previa y suposición (185), no se ve en manera alguna cómo se podría buscar ansiosamente una suposición para el ver o el oír, cuando los ojos, el eco, la luz, el aire y demás son condiciones previas, mas no suposiciones. Sólo cuando se hacen unas afirmaciones, pueden aparecer las suposiciones en general, y desde luego sólo en la medida en que se proclama que tales afirmaciones son verdaderas.

A primera vista resulta así fácil llenar la exigencia de conocer sin suposiciones previas: ¡No supongas simplemente como verdadera ninguna afirmación de modo que derives de la misma la verdad de otra afirmación, y conocerás sin suposiciones!

Mas, por desgracia, no es algo que resulte tan fácil. Tomemos el caso cotidiano de una declaración que alguien presenta como una afirmación, es decir, que la defiende como verdadera. Alguien pregunta, por ejemplo: «¿Dónde está mi libro?» y el otro le contesta: «El libro está sobre la mesa.» Lo afirma así porque lo ve encima, y lo hace con el convencimiento justificado de que la afirmación es verdadera. Pero ¿conoce de hecho la verdad de su afirmación? Que no es así se puede demostrar con un ejemplo en contrario. Yo tengo una especie de artículo de pega, una caja de cigarros puros, que parece exactamente un libro y, como suele decirse, engañaría al más pintado. Sólo cuando se toma en las manos ese libro y se intenta hojearlo, se abre la cubierta y se descubre que en realidad se trata de una caja de cigarros hecha en forma de libro. En el caso de habérselo dado a alguien para que la pusiera sobre la mesa y después preguntarle, tal vez con el propósito de inducirlo a error: «¿Pero dónde he dejado mi libro?», me respondería con la misma convicción con que lo hace el de nuestro primer ejemplo: «El libro está sobre la mesa.» Y tendría su afirmación igualmente por verdadera, porque lo está viendo encima. Y, sin embargo, se engañaría. Yo podría replicarle: «Te equivocas: eso no es en absoluto un libro, sino una caja de cigarros.» 193

Lo cual significa que su afirmación sólo es verdadera, cuando también lo es la otra de que se trata de un libro. Dependen de su verdad; se trata, por tanto, de una suposición, de un supuesto tácito, como suele decirse, de algo de lo que el afirmante no tenía en absoluto conciencia.

*Bibliografía:* Rorty 1981; Watzlawick 1976.

## 5. *La exclusión de cuanto no aparece*

Nos hallamos así ante la difícil cuestión de si se pueden excluir esas suposiciones inadvertidas, pues sólo cuando eso se logra podemos también afirmar conforme a realidad que conocíamos la verdad de una afirmación (y no sólo que estamos persuadidos de su verdad, que es algo totalmente distinto). Ya hemos aprendido el procedimiento de cómo no se pueden permitir en general unas suposiciones de cara a una determinada secuencia 194

cognitiva, aunque no haya que arrojar por la borda las convicciones habituales: el método de la exclusión o *epokhe* (140s) por la que ponemos entre paréntesis el conjunto de nuestras convicciones para un proceso cognitivo ilimitado, en forma tal que de ninguna afirmación, cuya intención sobrepase lo existente en este proceso –aunque por lo demás estemos seguros de la misma–, se establezca que es verdadera, ni tampoco que es falsa. Así, no sólo no se hace uso del propio saber, que pudiera suponerse como atinado; ni menos aún se suponen como verdaderos el estado de la ciencia ni la opinión y convicción de otras personas, tanto si han sido examinados como si no.

195 Esta delimitación a lo que está delante resulta tanto más difícil de llevar a cabo, cuanto que tenemos la tendencia innata, reforzada además desde el mismo nacimiento por la experiencia continua, a suponer en el conocimiento más de lo que hay. Se nos exigiría demasiado, y además seríamos incapaces de vivir –como se demostrará–, si intentásemos esa limitación en todo conocimiento; sólo en algunos casos podemos llevarla a cabo, por ejemplo en virtud de un interés teoreticocognitivo en la demostración de una afirmación conocida como verdadera sin ningún tipo de suposiciones. Una propuesta que nos señala el camino sobre cómo podríamos separar lo existente en un conocimiento de aquello que nosotros añadimos espontáneamente, se encuentra ya en Agustín, el cual en su escrito *Contra los Académicos* (57; 102) aconseja asimismo la deseada delimitación, a fin de no errar al dar nuestro asentimiento a una afirmación: «Ese asentimiento no debe ir más allá de lo que tú estás persuadido que se te manifiesta; y así no es posible ningún engaño. No veo, en efecto, cómo un académico pretende contradecir a quien asegura, por ejemplo: Yo sé que esto se me aparece como verdadero» (Agustín, *Contra Acad.* III, n.º 26).

196 En el caso de afirmar lo que se me aparece, mi afirmación es verdadera de hecho, se cumple lo que entendemos por «verdad» (175s), la afirmación es atinada. Pero se podría objetar que de ese modo sólo es correcta para aquello que se me aparece, no por lo que se refiere a la realidad, como la definición de la verdad exigiría. En el fondo de esa objeción subyace un malentendido, ya que opone lo aparente a lo real. Esa contraposición se debe en parte al mismo lenguaje corriente en el que no se distingue entre el parecer y el aparecer, entre apariencia y manifestación; lo que hace que en muchos casos la apariencia se presente como distinta

y aun contraria de la realidad (en alemán se da parecido equívoco por el parentesco entre *Schein - scheinbar - Anschein* que apuntan a la apariencia y aspecto, y *erscheinen*, que alude a la manifestación).

Algunos ejemplos de esa apariencia, que discrepa de la realidad: «Cuando has tenido una mano en agua fría y la otra mano en agua caliente, si después introduces ambas manos en un recipiente con agua templada, resulta que la misma agua en una mano la sientes caliente y en la otra fría.» «El sol parece mayor cuando se pone en el horizonte.»

Kant enseña por su parte: «Menos aún pueden considerarse iguales manifestación y apariencia *(Erscheinung - Schein)*, pues verdad o apariencia no están en el objeto en cuanto que es contemplado, sino en el juicio sobre el mismo, en cuanto pensado. No se puede, pues, decir, rectamente que los sentidos no engañan; pero no porque siempre juzguen rectamente, sino porque nunca juzgan» (Kant, *CdlRP*, B 349s). Por otra parte, sin embargo, el propio Kant parece distinguir las manifestaciones de lo real, de la cosa en sí, pues a propósito de nuestro conocimiento racional *a priori* piensa «que sólo se dirige a las manifestaciones, mientras que deja de lado la cosa en sí misma, real en sí pero desconocida para nosotros» (*CdlRP*, B XX). Pero también a las manifestaciones les asigna una realidad, aunque con una limitación: «Lo real *(das Reale)* de las manifestaciones exteriores es, pues, efectivo *(wirklich)* sólo en la percepción, sin que pueda serlo de ninguna otra manera» (*CdlRP*, A 375).

Sólo así puede escapar al círculo sin salida, que se establece al contraponer lo alcanzable por el conocimiento y el objeto real, y entender después la verdad como una coincidencia de conocimiento y objeto: «De acuerdo con esta mera explicación literal, para poder pasar por verdadero mi conocimiento tiene que coincidir con el objeto. Ahora bien, sólo puedo comparar el objeto con mi conocimiento en cuanto que lo conozco. Mi conocimiento tiene, pues, que confirmarse, lo cual, sin embargo, no basta ni con mucho para la verdad. Como el objeto está fuera de mí y el conocimiento está en mí, yo sólo puedo juzgar en el sentido de: si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto» (Kant, *Lógica*, A 69s).

Por ello hay que determinar lo que entendemos por lo «aparente»: aquello y sólo aquello que está presente en nuestra percep- 197
ción y visión, cuando se ha separado de su objeto todo lo que nosotros ponemos en él en virtud de unas suposiciones, de modo

espontáneo o reflexivo. Ello corresponde aproximadamente a lo que Husserl llama «fenómeno», sin que nos aferremos a ese concepto. Puesto que lo real se ha definido como aquello que no sólo existe en nuestra intención, tiene que considerarse como real lo que nosotros percibimos o vemos (en efecto, no tengo dolor de muelas porque lo intente, sino porque lo percibo; y asimismo no depende de mi propósito el que la suma de los ángulos internos de un triángulo euclidiano plano dé 180°). Cierto que lo real no se limita a lo que aparece, en contra de la tesis de G. Berkeley (1685-1753) *esse est percipi* (ser es ser percibido) y contra el viejo principio –anterior en más de dos mil años– de Parménides (ha. 540-480 a.C.) para quien «pensar y ser son lo mismo». Mientras que, a la inversa, todo lo aparente es real. Así, pues, lo aparente *(Erscheinendes)* o que se manifiesta, no se opone a lo real como mera apariencia *(Schein)*, ni tampoco como la «manifestación» *(Erscheinung)* kantiana a la «cosa en sí».

198 Conviene, pues, eliminar la anfibología de la expresión «aparecer» *(erscheinen)* del lenguaje normal, recogida en el lenguaje filosófico. Esa anfibología no sólo se advierte en la ya aludida equiparación de «parecer» y «aparecer» *(scheinen - erscheinen)*, sino también en el hecho de que lo mismo decimos «se me aparece como un árbol» como «me parece rojo». Cuando describo una cosa como un árbol, le atribuyo más notas de las presentes en su aparición; por el contrario la intención de la palabra «rojo» se cumple plenamente en lo que como rojo se me aparece. Alguien podría objetar ciertamente que algo puede parecer rojo cuando en realidad no lo es, porque por ejemplo se proyecta una luz roja sobre algo que en sí o en realidad es una hoja blanca. Pero en tal objeción las palabras «en realidad» o «en sí» están empleadas de un modo falso; es decir, su utilización se da ciertamente a veces en el lenguaje coloquial, pero no responde a la definición que hemos aceptado de «real» o «lo en sí» como contrapuesto a «para mí» o «para un sujeto conocedor». Con el «en realidad» o «en sí» se establece aquí una relación con el caso normal; la objeción, en efecto, sólo puede referirse a que un lugar, que a mí o a cualquier otro aparece como rojo, con una iluminación normal al vidente normal se le aparece blanco.

Con imprecisión parecida podría alguien decir que el silbido de una locomotora, que se le acerca, no sube de tono «en realidad» sino que le da simplemente esa impresión, le parece así (efecto Doppler). Aquí «en realidad» significa: para alguien que

viaja a la misma velocidad y en la misma dirección que la locomotora el tono del silbido parece igual, mantiene el mismo tono. Pero lo que aparece distinto es en cada caso real. Si yo, por ejemplo, en los casos indicados asegurase que el lugar que se me aparece no es rojo o que el tono percibido no se eleva, estaría diciendo algo que no es verdad, porque la intención de mi declaración afirmativa no correspondería (a la realidad).

Para limitarme a lo presente, a lo que aparece y se manifiesta, 199
tengo pues que tener en cuenta que en este caso no puedo decir ni suponer nada sobre cómo eso aparente se manifiesta a otro, en el supuesto de que eso que aparece puede ser percibido por varias personas, cosa que aquí debe quedar excluida asimismo. Además –en el caso de que en lo que aparece se trate de un dato espaciotemporal– debo abstenerme de emitir un juicio sobre todo lo que no está presente aquí y ahora. Queda, por ejemplo, excluida la cuestión de qué ha ocurrido para que eso se me aparezca ahora, la denominada cuestión de la génesis, como todo lo que comporta una afirmación sobre el pasado. Y también cualquier hipótesis sobre el futuro. Por ello –cuando me limito a lo presente– nada se me puede aparecer como objeto de uso (140), pues el que se pueda hacer algo con un objeto (abrir una puerta, escribir con un bolígrafo, hojear un libro, poner algo sobre la mesa, hablar con una persona) representa una afirmación, que se refiere al futuro, y no por tanto a lo dado aquí y ahora. Tampoco se me aparece como dado en el espacio y el tiempo el que bajo o detrás de lo aparente haya algo, que los filósofos clásicos llamaron «substancia» (lo que está debajo) y que sería por lo mismo el soporte del color rojo o la causa del silbido que yo percibo. En una palabra, no se me aparecen cosas y, hablando con precisión, tampoco propiedades acerca de las cuales debería ciertamente preguntarme: ¿propiedades de qué?

*Bibliografía:* Stegmüller 1969.

### 6. *¿Qué queda como aparente?*

¿Qué queda en lo aparente, si me limito a lo espaciotemporal, 200
a lo presente aquí y ahora, y no acepto como dado ni personas ni cosas, nada pasado ni futuro o simplemente posible, ni nada

perceptible por otros? Se podría decir, que aun así escucho sonidos, veo colores, etc. Pero si por «ver» se entiende «percibir con los ojos» y por «oír» el «percibir con el sentido del oído», tampoco eso está presente, porque ni mis ojos, ni mis oídos ni los órganos sensoriales se me aparecen por el hecho de que yo perciba a través de ellos, como por lo demás tampoco se me aparece el cerebro porque piense. Y sólo si entiendo el «percibir» en un sentido tan amplio que cuenta como percibido lo que se da también en el sueño, es decir, todo aquello de lo que tengo conciencia (prescindiendo de lo visto), puedo decir: lo que queda, si excluyo todo lo que no aparece, es que por ejemplo percibo colores, sonidos, olores, dureza o lisura o sensaciones de frío, y también mi propia situación en cuanto que me siento cansado, alegre o en movimiento, así como la duración temporal y la extensión en el espacio. Mas no se me aparecen esos datos en una yuxtaposición desconectada, sino que están en una relación y pueden compararse entre sí, y aparece por ejemplo lo que es más claro destacando sobre un fondo oscuro, y una cosa que se mueve respecto de otra, y cosas que son semejantes y cosas que aparecen al mismo tiempo, mientras que otras se suceden unas a otras, etc., etc. La percepción de esas relaciones es posible, porque el «aquí» y el «ahora» no son de por sí datos puntuales, sino como espacio de representación y como tiempo de percepción y como mi horizonte extenso actual, dentro del cual y con mi intención puedo entresacar sitios del espacio y puntos del tiempo como «eso que está ahí».

201 Y están también las relaciones de lo así presente conmigo, como dadas al que las percibe. Así en la aparición o manifestación se pueden destacar tres elementos, aunque nunca puedan separarse entre sí: el yo que percibe, lo que se le da como objeto de sensación, y la percepción misma. En la reflexión de la conciencia sobre sí misma se percibe a su vez esa tríada indisoluble. Nunca aparece el yo solo, separado de su sentir, ni lo dado objetivamente, ni menos aún el percibir o el aparecer por sí solo, sino que tiene siempre la forma de «a mí me parece» o «yo percibo esto»...

Desde luego que puedo aplicar mi atención preferentemente tanto al «yo» como a la percepción como al objeto que se manifiesta, sin que por ello pueda excluir los otros elementos. Todos los datos están dados en cada caso a mí o a un sujeto conocedor.

A esa relación fundamental de lo objetivo con el sujeto se añaden otras que la modifican. Lo que aparece «me parece a mí», «me da la impresión»; es decir, se me presenta como hermoso o feo, como aburrido, aterrador o familiar. En vez de «familiar» se podría también decir «conocido», si con ello se pretende indicar la calidad conocida de lo que se aparece, pero no si se quiere indicar que ya una vez lo había percibido, pues con ello establecería una relación con el pasado, que no se me aparece aquí y ahora.

Lo que se manifiesta objetivamente ejerce, sin embargo, sobre 202
mí como sujeto perceptor la influencia de moverme e incitarme a un comportamiento activo. Si aparece como adverso, suscita en mí por ejemplo la tendencia a apartarme del mismo, mientras que si lo percibo como agradable o apetecible, con tal percepción me viene dado el deseo de volverme hacia ello. Pero sobre todo suscita siempre en mí la propensión a ir más allá; con ello provoca un proceso cognitivo involuntario, que sobrepasa lo que se manifiesta y completa lo que nosotros en nuestra disposición natural consideramos como objeto de ese conocimiento, por cuanto que lo incorpora a nuestro saber y al conjunto de nuestras convicciones, mediante la inserción en la estructura «como» de nuestro conocimiento condicionada por el lenguaje (73).

Como el proceso cognitivo se desliza siempre de manera 203
espontánea hacia ese resultado, estas consideraciones sobre lo aparente se interpretarían de un modo falso en el caso de entenderlas como un fenomenalismo. Para éste lo que nosotros llegamos a saber de primeras como objeto de nuestro conocimiento sólo sería una multitud de manifestaciones, de fenómenos, entendidos por lo general como datos sensibles, con los que después montamos todo el conocimiento. De ahí derivan las dos tesis fundamentales del fenomenalismo: «Todas las cosas y procesos reales son construcciones lógicas a partir de los datos de los sentidos» y «todas las afirmaciones sobre las cosas (y los procesos en las cosas) son reductibles a las afirmaciones sobre datos de los sentidos» (Stegmüller 1969, 13).

Pero esto no responde a nuestra experiencia cotidiana. En virtud de nuestra disposición natural y del proceso cognitivo que sigue espontáneamente su tendencia lo que primero percibimos son cosas, con sus relaciones, propiedades y actividades: veo casas con sus antenas de televisión, árboles que florecen, nubes que pasan, personas que conversan, gotas de lluvia que se deslizan por

el cristal de la ventana, etc. (73). Sólo cuando con una laboriosa exclusión separo de eso «dado» conforme a mi disposición natural lo que queda, cuando no establezco como verdadero nada de lo que sé únicamente por el pasado, por mi experiencia o por la información de otras personas, alcanzo lo que siempre viene dado como aparente en ese objeto cognitivo de mi conocimiento científico y extracientífico, caso de tratarse de una percepción o visión. Yo, por ejemplo, no vería ninguna casa, si no percibiera también en ella la superficie gris, de la que sé por experiencia –y establezco como verdadero desde ese pasado– que es la pared de una casa.

*Bibliografía:* Austin 1975; Merleau-Ponty 1966, 19-88.

### 7. *La presencia de lo lingüístico*

204 En contra puede objetarse que tampoco conozco lo «gris-extenso», que al parecer se presenta sin suposición alguna, si no es porque en el pasado he aprendido lo que significa «gris» y lo que significa «extenso». De hecho he aprendido la palabra «gris» al igual que la palabra «muro» (de la casa). La pregunta de dónde tengo yo un conocimiento, la pregunta de la «génesis» (198), puede y debe quedar excluida pues que no puedo establecer como verdadero lo sabido por el pasado. Yo no podría afirmar que en castellano «gris» o «muro de la casa» significan esto o aquello, si me limitase a lo que aparece. Pero incluso dentro de la delimitación a lo que aparece la sílaba «gris» se distingue de otra formada por las mismas letras o que suena de manera parecida, como «tris», «cris», y ello porque se echa de ver que con ella apunto hacia algo, es decir, que posee aquella cualidad que llamamos significado, cuando la consideramos –lo cual va más allá de lo que aparece– como una regla de uso ligada a esa palabra para todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística (21). También la expresión «muro de la casa» muestra, en el caso de que aparezca presente –cosa que puede ocurrir perfectamente, por ejemplo al lector de este texto–, una cualidad «que apunta» de un modo parecido.

Existe no obstante una diferencia decisiva en ambos casos por lo que hace a nuestro propósito. En la palabra «gris» puede, en

efecto, conocerse también su pertinencia a lo que aparece –excluido todo otro saber–, y puede por ello aparecer. Mientras que en la expresión «muro de la casa» no se trata del mismo caso, porque con tal expresión yo apunto a algo más de lo que puede cumplirse en lo que aparece. Apunto, efectivamente, a una cosa con ciertas propiedades físicas y químicas y con un valor útil, realidades todas que yo no capto, si aíslo mi saber y mi disposición natural. Conforme a esta disposición natural hay que admitir que también en la designación de «gris» espero que una superficie que se aparece así sea percibida igualmente por otros. Sin embargo no depende –a diferencia de otras expresiones como «muro de la casa»– de algo que esté fuera de lo que aparece y que haya que establecer como verdadero el que a mí me aparezca la pertinencia de la palabra «gris» a algo que como gris aparece.

De acuerdo con esto, es posible que, sin ninguna otra suposi- 205
ción, estén presentes estas cosas en lo que aparece: una afirmación, «eso de ahí es gris» («eso de ahí» referido a una superficie de mi actual campo de percepción); segundo, esa misma superficie gris que aparece, y tercero y a la vez, la pertinencia de la afirmación a esa realidad. La superficie que aparece hay que designarla, en efecto, como real, porque no es gris porque yo la intente como tal, como no se convierte en roja ni se me aparece roja, aunque yo quisiera que lo fuese.

La pertinencia o exactitud de la afirmación, en que consiste la 206
nota decisiva, el criterio de la verdad, viene pues dada como algo que aparece, y en consecuencia puede conocerse sin suposición alguna. Lo único que falta es aplicar esa declaración como afirmación, pues sólo una declaración afirmativa hace al caso como soporte del predicado «verdadero». Para que yo pueda afirmar una declaración, para que ese juego lingüístico funcione, tengo al menos que poder representarme el caso de que el contenido real o estado de cosas, expresado en la afirmación, sea discutido. Pero precisamente en una afirmación limitada a la aparición no es imaginable que yo –en todo caso mientras esté presente eso que aparece– discuta la afirmación. Así es psíquicamente imposible que yo discuta ante mí mismo que no tengo dolores mientras que los estoy sintiendo. Pero puedo imaginar perfectamente que otra persona pone en duda un contenido real, que para mí no ofrece duda alguna porque está limitado a lo que aparece. Pues bien, frente a esa otra persona puedo afirmarlo: la declaración que lo expresa se convierte en afirmativa. Una afirmación es, por tanto,

social, en el sentido de que se dirige a otros y sólo excepcionalmente a mí mismo en una situación distinta.

Con semejante afirmación, sin embargo, no traspaso inevitablemente el campo de lo aparente, porque no tengo que suponer la existencia de otras personas o seres capaces de verdad –únicos que pueden discutir así afirmaciones que yo les dirijo–; basta que imagine a alguien discutiendo el contenido problemático. Pero esa imaginación es también posible sin suposición alguna en el campo de lo que aparece.

*Bibliografía:* Apel 1973, II; Eccles 1975, cap. IV.

III

# CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

## 1. *La verdad de una afirmación fáctica*

Como resultado, pues, de estas consideraciones podemos establecer que yo, no sin condiciones previas pero sí sin ningún supuesto, no sólo puedo afirmar una declaración sobre lo existente aquí y ahora, sino que también estoy en grado de conocer sin supuestos su verdad o su pertinencia. Las únicas condiciones, cuyo cumplimiento conozco simultáneamente con este conocimiento de la verdad, son que en el aparecer me sean dados tanto la declaración afirmativa como también aquello a lo que esta se aplica y, de este modo, la aplicación misma. Pero esas condiciones son también en cada caso indispensables para que surja el conocimiento de la verdad, pues sólo cuando aparecen la declaración afirmativa y la realidad a que se refiere, puedo también conocer la referencia, es decir, la verdad de la afirmación. 207

Cuando esa realidad afectada por la afirmación representa un sector de lo que está dado en el espacio-tiempo, o al menos en el tiempo, entonces la declaración puede calificarse de afirmación fáctica o de hecho *(Tatsachenbehauptung)*. En el caso de que alguien, que siente dolor, forma al mismo tiempo la frase «yo tengo dolores» y –al oír que se le discute o simplemente porque piensa que alguien lo pone en duda– la defiende resueltamente, es decir, la afirma, porque sabe que tal afirmación corresponde exactamente a lo que él siente, entonces dispone del conocimiento de la verdad de una afirmación fáctica.

Y como en esa rectitud de la afirmación está la única condición para que sea verdadera, es decir, para ser defendida

con razón –todas las otras circunstancias, como el estado de espíritu del que enjuicia, los intereses que lo determinan a ello, el asentimiento o rechazo de los demás, son en ese sentido totalmente insignificantes, en el caso de que exista la correspondencia pertinente–, cualquiera al que se le ha dado ese acierto puede por lo mismo mantener su afirmación absolutamente contra cualquiera. En ese sentido su afirmación es absoluta y universalmente válida y verdadera. Absoluta, porque no depende de ninguna otra condición, y universalmente válida, porque todo está vinculado de tal modo, que nadie puede afirmar con razón y conforme a verdad algo contrario acerca de la misma realidad. Y toda verdad es absoluta y universalmente válida, o no se trata de una verdad.

208 La objeción, que a veces se formula, de que tales verdades son meramente subjetivas, descansa sobre un lenguaje confuso. La palabra «subjetivo», en efecto –así como la correspondiente «objetivo»– se emplea casi sin excepción con un significado confuso en grado sumo. Cada conocimiento es subjetivo por cuanto que tiene que hacerlo un sujeto: sin alguien que conoce, no se da conocimiento alguno; asimismo cada afirmación tiene que defenderla alguien, algún sujeto, de lo contrario no es una afirmación. El sentido de la objeción de que toda afirmación es sólo subjetivamente verdadera (así como el de la expresión igualmente confusa de «relativamente verdadero», aunque la verdad consiste desde luego en una relación) puede ilustrarse sobre todo con un ejemplo: a un daltónico, con ceguera para rojo-verde, se le aparecen por ejemplo los dos colores extremos de un semáforo como gris con diferente claridad. Cuando con su declaración afirmativa de «eso de ahí es gris» se refiere a lo que se le aparece así, tal declaración es verdadera. Ahora bien, la objeción significa que en el mejor de los casos es subjetivamente verdadera, pues que objetivamente el semáforo es verde o rojo, pero no gris. Pero, si bien se mira, se habla de cosas diferentes. En el caso de que el daltónico –y con ello iría más allá de lo que aparece– afirmase que tal superficie la ve como gris todo vidente normal, su afirmación no sería subjetivamente verdadera, sino simple y llanamente falsa. Mas, si limita su afirmación a lo que se le aparece, entonces es absolutamente verdadera, es decir, universalmente válida, y quienquiera que le lleve la contraria emite un juicio falso. De otro modo no se podría distinguir un daltonismo auténtico de otro simulado –por ejemplo en un

reclutamiento para el servicio militar– si no hubiera ninguna afirmación verdadera sobre lo que se le aparece a uno, en discrepancia con la mayoría, con los videntes normales.

Que la pretensión de validez universal, que se esgrime con 209
cualquier afirmación, es totalmente ilimitada –por delimitado que pueda estar el contenido real o estado de cosas afirmado– puede aclararse con la mentada declaración por la que alguien afirmaba, conforme a verdad, que tenía dolores. Pongamos que quien se queja de tener dolores es un espíritu cortito; y pongamos que a su alrededor se juntan los especialistas más destacados, premios Nobel y genios de la medicina, asegurando todos ellos que el pretendido enfermo no puede tener dolores. Pero él los siente y así lo afirma, llevando razón frente a todas las inteligencias ilustres que le rodean. Y si él en su ingenuidad imaginase que seres de otros sistemas siderales, de otros mundos, del más allá, si imaginase que los ángeles o Dios mismo se oponían a su declaración testimoniando que era falsa, que no tenía dolores; si él los siente, puede sostener en contra de todas las excelsas instancias presentes, y por muy superiores a él que sean en todos los aspectos: «Si vosotros habláis de la misma realidad, y si vuestro lenguaje tiene el mismo significado o apunta a lo mismo que apunta mi afirmación, entonces nadie, quienquiera que sea, puede afirmar con razón lo contrario de lo que yo digo. ¡Tengo razón contra todos!» Y puede también conocer esa afirmación como verdadera; está dada su correspondencia con el conocimiento de la verdad de la afirmación primera sobre los dolores.

*Bibliografía:* Peursen 1971.

## 2. *Relaciones de «quididad»*

Mientras que con la declaración: «Yo tengo dolores» se 210
afirmaba un hecho concreto, la segunda afirmación: «Si vosotros habláis de la misma realidad, y si vuestro lenguaje tiene el mismo significado o apunta a lo mismo que apunta mi afirmación, entonces nadie, quienquiera que sea, puede afirmar con razón lo contrario de lo que yo digo», expresa un contenido real totalmente diferente. Aquí, en efecto, no se señala ninguna situación

individual existente del campo de la realidad que se me aparece (como también en los ejemplos referidos a los que aparece: «Eso de ahí es gris y extenso», «la secuencia de sonidos "garu" no tiene sentido alguno para mí», «ese ruido estridente me molesta»), sino que se establece una conexión necesaria entre dos «cosidades» *(Washeiten).* Por «cosidad» o «quididad» (palabra esta que transcribe el concepto escolástico de *quidditas:* lo que es una cosa) entendemos cada determinación o cada complejo de determinaciones o disposiciones de alguna cosa, prescindiendo de la existencia de las mismas, o séase, sin afirmar que existan (o más exactamente: algo determinado o dispuesto por ellas).

Que en las afirmaciones sobre las relaciones o conexiones de quididad se prescinde de la existencia, se echa de ver en que podemos formularlas en el lenguaje normal como declaraciones «si... entonces...» No todas las frases de esa índole en el lenguaje normal expresan, sin embargo, una relación necesaria de quididad. La declaración: «Si llueve, la calle está mojada» no afirma ciertamente la existencia de la lluvia; pero la conexión que establece entre la lluvia y la mojadura de la calle no puede fundamentarse en una necesidad, sino sólo en una realidad empírica.

211 Por el contrario, las conclusiones lógicas representan unas conexiones de cosidad necesarias, por ejemplo en la forma clásica de: Si todos los *P* son *M,* y todos los *M* son *S,* síguese que todos los *P* son *S.* Y conocemos asimismo la validez de la ley logicopredicacional: «Si a *x* le conviene el predicado *F,* no puede ser que a todos los *x* no les convenga el predicado *F*», gracias a una visión de esa conexión de cosidad. Y algo equivalente puede decirse de todas las afirmaciones lógicas verdaderas. Como «lógico verdadero» –a veces abreviado en «L-verdadero»– se designa un principio (por lo general queda aquí fuera de consideración el hecho de que tiene que tratarse de declaraciones afirmativas) que ha de servir para cualquier mundo posible, según se dice siguiendo una idea de G.W. Leibniz *(Monadología,* n.° 53); esos principios son verdaderos con independencia de cómo se interpretan los signos del objeto, propiedad o relación que en ellos se dan o para qué se dan.

Por eso Wittgenstein no sólo puede establecer que «la lógica trata de cualquier posibilidad» (*TLP,* n.° 2.0121), sino también: «pero está claro que la lógica nada tiene que ver con la cuestión de si nuestro mundo es real o no» (*TLP,* n.° 6.1233), y: «en la

lógica no podemos decir que esto y esto existe en el mundo y eso otro no» (*TLP*, n.º 5.61). Las afirmaciones lógicas verdaderas no afirman la existencia de algo en el mundo, sino conexiones de quididad o cosidad necesarias. Por ello vige también el principio de que «la lógica es anterior a cualquier experiencia de que algo es así; es anterior al cómo, no anterior al qué» (*TLP*, n.º 5.552). En forma más precisa habría que decir que la visión de las conexiones de cosidad necesarias se da *a priori* (37); o, lo que es lo mismo, tiene sí que tomar o construir las cosidades de la experiencia, porque nosotros no disponemos de conceptos innatos, pero puede ver las conexiones necesarias entre cosidades y debe descubrirlas previamente a la experiencia de una conexión concreta, que en cuanto experimentada nunca es necesaria.

También los principios matemáticos pueden considerarse 212
como conexiones de cosidad razonables *a priori*: «Que los principios de las matemáticas puedan demostrarse no significa otra cosa sino que ha de verse su rectitud, sin que lo que expresan tenga que compararse a su vez con los hechos respecto de su rectitud» (Wittgenstein, *TLP*, n.º 6.2321). También las afirmaciones geométricas, como las que se aducen en la explicación de los conceptos «analítico» y «sintético», analítico y sintético *a priori* (37), pueden considerarse como modelos de afirmaciones sobre conexiones de cosidad necesarias.

Wittgenstein ofrece otro ejemplo de conexiones de cosidad 213
necesarias: «Que, por ejemplo, haya dos colores a la vez en un lugar del campo visual es imposible, y desde luego lógicamente imposible, ya que está excluido por la estructura lógica del color» (*TLP*, n.º 6.3751). «Lógicamente necesario» se entiende aquí como concepto contrapuesto a «necesario por naturaleza», porque no se trata aquí de una conexión que la lógica maneje, ya que no está dado en forma afirmativa, sino que depende del contenido de los conceptos «color» y «lugar del campo visual». Por lo demás hay que convenir con Wittgenstein en que la necesidad de las conexiones de cosidad es de un tipo totalmente diferente de la necesidad natural, que sería preferible no llamar «necesidad», pues que sólo indica lo que debería seguirse en el supuesto de que las leyes de la naturaleza tengan vigencia.

Asimismo ha de tenerse en cuenta la distinción aneja entre validez universal lógica y de ley natural, que se obtiene por inducción, y sobre la cual llama también la atención Wittgenstein: «La validez lógica universal podría denominarse esencial, en

contraposición por ejemplo a la validez casual del principio "todos los hombres son mortales"» (*TLP*, n.° 6.1232). De modo parecido afirmaba ya Kant: «La experiencia nunca otorga a sus juicios una validez universal verdadera o estricta, sino sólo supuesta y comparativa (por inducción), de modo que propiamente habría que decir: por mucho que hasta ahora hayamos percibido, no se encuentra excepción a esta regla.» Y continúa: «Así, pues, necesidad y validez universal estricta son características seguras de un conocimiento *a priori*, y se relacionan entre sí indisolublemente» (Kant, *CdlRP*, B 3s).

*Bibliografía:* Kripke 1981.

### 3. *Conocimiento metafísico*

214 Los ejemplos aducidos para conexiones de cosidad ponen de manifiesto que no sólo expresan unas afirmaciones tautológicas y analíticas en el sentido en que hemos definido esos conceptos (37), sino también afirmaciones sintéticas de tales conexiones, y que pueden conocerse *a priori* en su verdad. Ahora bien, de la posibilidad de conocer como verdaderas las afirmaciones sintéticas *a priori* hace depender Kant la posibilidad de la metafísica; conexión que es muy ilustrativa. Con afirmaciones analíticas, que dependen de un sistema definitorio y que en principio sólo disuelven en diferentes predicados los conceptos reunidos definitoriamente para volver después a reunirlos, con tales afirmaciones o juicios no se puede superar el campo de lo experimental, cosa que pretende la metafísica.

Para aclararlo tomemos como ejemplo otra afirmación analítica, formulada como conexión de cosidad. «Un bayo es un caballo blanco» se podría decir con mayor precisión: «Si a un *x* le conviene el predicado "bayo", definido como "caballo blanco", también a todos los *x* les conviene el predicado "blanco".» Con semejante afirmación no puedo sobrepasar el campo de lo experimental, ni siquiera cuando no se trata de un predicado –como en nuestro caso– que puede aplicarse a algo experimental (lo cual no es lo mismo que «aparente», pues «bayo» dice más de lo que se da como aparente); es, en efecto, una afirmación que depende de una definición, y una definición no puede llevar a nuevas afirmaciones fácticas (32).

Pero incluso cuando disponemos de unas afirmaciones sintéticas *a priori* y aunque conozcamos su verdad –como se ha señalado–, no por ello queda demostrada la posibilidad de la metafísica como ciencia que supera lo experimental, porque –como observa Kant agudamente– tales afirmaciones, aun cuando no procedan de la experiencia sino que se establezcan *a priori*, no obstante pueden limitarse a lo experimental, si se refieren a la estructura de los objetos experimentales que el sujeto cognoscente marca por la forma con que los incorpora a su conocimiento sensible y a su inteligencia. 215

Como ejemplo de ese conocimiento *a priori*, referido a la experiencia pero no derivable de la misma –que Kant llamaría «no puro» porque «está mezclado con algo empírico» (*CdlRP*, B 3)– podría servir la proposición: «Todo lo rojo es extenso» que, formulada categóricamente como conexión de cosidad, también podría sonar así: «Cuando aparece (o existe) algo rojo, aparece (o existe) también necesariamente como extenso.»

La «estricta universalidad», que conviene a esa proposición 216
como a cualquier conexión necesaria de cosidad y que demuestra que no puede ser tomada de la experiencia, resulta aún más clara en la formulación: «Si a *x* le conviene el predicado "aparece rojo", quiere decirse que conviene a todos los *x*...» Sólo que la condición puesta («si a *x* le conviene el predicado "aparece rojo"») lo limita a lo perceptible, pues sólo lo perceptible puede aparecer como rojo.

También las afirmaciones de la geometría (euclidiana) y tal vez también las de las matemáticas pueden interpretarse de modo que convengan a la estructura del horizonte perceptivo que nos es propio como sujetos conocedores, que están dados de antemano en cada percepción, posibilitando así unas comprensiones aprioristas. Que vaya indisolublemente ligada a nuestra capacidad perceptiva una estructura espacio-tiempo se demuestra por el hecho de que no podemos imaginarnos ni el comienzo ni el fin del espacio o del tiempo, de modo que tampoco a la declaración «no existe espacio» o «no hay tiempo» le corresponde un contenido real imaginable.

No obstante lo cual, ese horizonte podemos sobrepasarlo con 217
el pensamiento; aunque no con la percepción o la representación. Así lo demuestran precisamente los progresos científicos, que se esgrimen contra la metafísica, porque parecen probar que nosotros creemos disponer de unas comprensiones de cosidad,

pero que después no valen de cara a la realidad. Por lo demás se supone ahí que «realidad» ha de significar «realidad experimental». Pero que yo pueda aplicar una comprensión de cosidad a la realidad experimental representa una afirmación, que precisamente va más allá de lo que es el objeto de las comprensiones que aquí entran en juego, a saber: la relación necesaria de cosidades o quididades, formulable como conexión «si... entonces...», que desde luego es real ya que existe incluso contra nuestra intención, pero que no es necesariamente aplicable al dato espaciotemporal.

218 Dos ejemplos, tomados de la historia reciente de la ciencia, ilustran cómo sus objetos no pueden ya insertarse en el horizonte perceptivo que nos viene dado. Primero, el proyecto de una geometría no-euclidiana en la primera mitad del siglo pasado, con el que se demostró que se puede construir, y por ende pensar, una geometría sin contradicciones, a la que pertenecen también las pruebas de afirmaciones admisibles –es decir, los descubrimientos de relaciones de cosidad– y que sin embargo no pueden incorporarse a nuestra representación intuitiva.

El ejemplo segundo, relacionado con lo mismo, es la singularidad de «la imagen moderna del mundo físico»: «Unos sistemas geométricos no-evidentes se demuestran en la teoría de la relatividad como instrumento más apropiado para la interpretación del espacio físico que el espacio intuitivo euclidiano, y la relativización del concepto de simultaneidad quitó también al tiempo físico una propiedad que todavía en la física clásica parecía absolutamente evidente. Así surgió la idea de un continuo mundo curvo y cuatridimensional, que no tiene correspondencia alguna en el mundo fenoménico y que sólo es accesible a un tratamiento puramente analítico mediante un complicado simbolismo matemático» (Stegmüller 1978, XXXIII).

219 Aunque aquí abordamos unas conexiones de quididad no evidentes, no se trata sin embargo de conceptos metafísicos según la concepción tradicional. De todos modos conviene insistir en que en ningún sistema deductivo, ya sea lógico, matemático, geométrico o de cualquier otra índole, se llega sin intuiciones a unas conexiones de cosidad necesarias. Aunque, por ejemplo, en una teoría constructiva las afirmaciones derivables (*Ableitbarkeitsbehauptungen*) no se demuestren con conclusiones lógicas, sino mediante derivaciones presentadas, es decir, mediante acciones, sin embargo se sigue la derivabilidad –que conlleva una posibili-

dad– justamente porque vige el axioma de que todo lo fáctico es también posible; lo cual representa una conexión de cosidad, a la que ya nos hemos referido para demostrar la posibilidad de un conocimiento de la verdad sin supuestos (185ss).

La importancia de esta observación radica en que a veces –y sin duda por el abuso en reclamarse a unas intuiciones– se tiene miedo a mencionar tales intuiciones. A veces da la impresión de que se podría evitar, si no nos remitiéramos como Aristóteles en la argumentación a unos primeros principios, que ni son capaces de demostración ni la necesitan porque saltan a la vista, son obvios por sí mismos, sino más bien nos pusiéramos de acuerdo en esos axiomas como en cualesquiera otros supuestos (convencionalismo). Ciertamente que se puede partir de tales convenios, pero hay que ver si de ahí se sigue algo o no y si –en el diálogo por ejemplo– todo el mundo se atiene o no a una regla.

Pero incluso cuando se atribuyen tales intuiciones a las 220
ciencias deductivas, no por ello se otorga sin más la posibilidad de unas afirmaciones metafísicas, a no ser que se le asigne el cometido de juzgar sobre los axiomas, como lo hace evidentemente Aristóteles cuando escribe: «Mas como hay una ciencia, que está por encima de la del físico (pues la naturaleza es sólo un género del ente), a esa ciencia, que tiene que considerar el ente en general y la primera esencia, también le corresponderá el estudio de los axiomas» (Aristóteles, *Met.* 4, 3; 1005*a*). El físico es para él el científico, el que estudia la *physis* o el mundo mutable. El campo, que no sólo alcanza más allá de eso experimental sino que abarca a todo el ente, se le podría designar con el nombre posterior de metafísica.

Para las afirmaciones metafísicas sería necesario que no pudieran derivarse de la experiencia y que no se extendiesen únicamente a la estructura de lo experimental –como en el sentido kantiano–, y que ni siquiera afectasen a un ordenamiento de nuestro conocimiento, como podría decirse de las conexiones de quididad lógicas y matemáticas, sino que fueran aún más allá.

Pero semejante conexión de cosidad ya la hemos conocido, al 221
reflexionar sobre lo que significa afirmar una declaración como verdadera (209s). Allí quedó establecido que, cuando una afirmación es verdadera, nadie –quienquiera que sea– puede afirmar con razón lo contrario. La frase del paréntesis «quienquiera que sea» se extiende, como también allí se señaló, no sólo a los

sujetos conocedores experimentales o que se encuentran en el mundo, sino pura y simplemente a todos, pertenezcan o no al mundo, al sector de lo experimental. De todos ellos se afirma como verdadera –en la segunda declaración que establece lo que necesariamente va ligado a la primera declaración verdadera– una conexión de quididad; no se afirma desde luego su existencia, sino simplemente: «Si afirman lo contrario (y por ende existen), lo hacen sin razón.»

Con ello se demuestra al mismo tiempo que el hombre–pues es él el que lo hace– está en grado de hacer afirmaciones metafísicas verdaderas y de conocer su verdad. La apertura, mencionada ya en la introducción, del impulso cognitivo humano a la realidad total (5 y 12) se demuestra asimismo que no cae en el vacío.

*Bibliografía:* de Vries 1980*a*, 1-18; 177-198.

4. *El principio de no-contradicción*

222 Cuando se habla de afirmaciones metafísicas, las más de las veces no se piensa de inmediato en la que acabamos de exponer, que se desprende de la validez universal de cualquier afirmación verdadera, sino que se piensa en los supuestos básicos que afectan a todo absolutamente, en los principios supremos y generalísimos, y sobre todo en el principio de no-contradicción, que Aristóteles ha calificado como «el más seguro entre todos». Lo formula así: «Es imposible que la misma cosa, y bajo el mismo respecto, sea y no sea a la vez» (Aristóteles, *Met.* 4, 3;1005*b*). En esa formulación el principio fundamental no se limita a nuestros conocimientos o afirmaciones, como ocurre en la redacción que Kant le da en su *Crítica de la razón pura:* «Ahora bien, la proposición: A ninguna cosa le conviene un predicado que está en contradicción con ella, se llama principio de contradicción, y es un criterio general, aunque meramente negativo, de toda verdad; pero por ello pertenece también meramente a la lógica, porque se aplica a los conocimientos como meros conocimientos, prescindiendo de su contenido, y dice que la contradicción los anula y elimina» (Kant, *CdRP,* B 190).

Es indiscutible que este principio como «ley de la contradic-

ción excluida» se aplica también a la lógica, formulado allí conforme al objeto de la lógica en proposiciones e incluso en la forma «$\neg (p \land \neg p)$», es decir: «no: *p* y no-*p*» es una proposición logicoafirmativa verdadera. Pero el principio de no-contradicción, llamado también principio de contradicción, no sólo se refiere a la sentencia *(Spruch)*, a la *dictio*, no sólo cuenta para el orden afirmativo ni afecta tan solo a la conexión de nuestras intenciones, sino que afecta también y ante todo a la realidad señalada con la frase.

Se puede ciertamente admitir la inevitabilidad, el principio de no-contradicción en la lógica, y explicar que de otro modo desaparece la diferencia entre afirmaciones verdaderas y falsas y que, consiguientemente, no es posible la ciencia; o en una fundamentación dialógica de esos supuestos mostrar que quien defiende ese principio siempre gana el diálogo contra su contrincante. Pero en todos esos procedimientos ya se da por supuesto ese principio, pues quien lo niega podría decir, precisamente porque desaparece la diferencia entre verdadero y falso, que al mismo tiempo no desaparece, o podría asegurar en el diálogo que una afirmación que ha sostenido no por ello la ha sostenido. Ocurre entonces que cualquier cálculo y cualquier diálogo y cualquier afirmación pierde su sentido, deja de funcionar; pero filosóficamente sigue siendo lícita la pregunta de a qué se debe eso. Puedo expresar por ejemplo una frase de ese tipo: «Una superficie es a la vez, y en el mismo aspecto, cuadrada y no-cuadrada» o, formalmente, «*p* y no-*p*». Puedo sí decir cosas semejantes, pero no pueden ser; con otras palabras, puedo ciertamente a una y la misma cosa atribuirle el predicado *x*, y en una segunda declaración denegárselo bajo el mismo aspecto concreto; pero las dos declaraciones no pueden ser verdaderas, a lo más podrá serlo una. La realidad es de tal suerte que ambas no pueden ser ciertas, y nos referimos a la realidad de cualquier mundo posible, pues que en el principio de no-contradicción se trata de una afirmación lógica verdadera.

Al que le desconcierta que nosotros seamos capaces de hacer 223
afirmaciones verdaderas sobre la realidad sin más, sin establecer ninguna limitación en ese terreno, su actitud de sorpresa lo caracteriza ya como un filósofo (14). Mas si tiene por imposible esa capacidad de asombro del hombre, ello tal vez se deba a que entiende por «realidad» únicamente lo experimental existente. Pero aun cuando también eso está sujeto al principio de no-

contradicción, no se sostiene como afirmación de una conexión de cosidad el que algo exista o no exista.

224 Su aplicación a un objeto de experiencia o a un contenido real empírico conlleva incluso algunas dificultades. Sobre una de ellas, a saber, la relación de simultaneidad que en la formulación clásica se indica con «al mismo tiempo», llama ya la atención Kant (*CdRP*, B 191s), aunque todavía no conociese la problematicidad de ese concepto que sólo la moderna teoría de la relatividad tomó en cuenta, porque con ello el principio parece limitarse a objetos o contenidos empíricos o temporales. Por ello se ha propuesto como formulación más general, que sólo incorpora la simultaneidad en los objetos temporales, esta otra: «Lo que es no puede no ser, en tanto que es» (de Vries 1980*a*, 113).

Pero también esta fórmula me parece equívoca. El no poder no ser afirma en efecto una necesidad. En tal caso, todo –tautológicamente– justo en tanto que es y en la medida en que es, sería también necesario. Por el contrario, parece que a la inversa precisamente lo experimental no es necesario, o como el propio Wittgenstein piensa: «Una cosa puede darse o no darse, y todo lo demás seguir igual» (Wittgenstein, *TLP*, n.º 1.21).

225 Puede aclararse ese equívoco, subrayando una vez más que en el principio de no-contradicción se trata de la formulación de una intuición de quididad, que no compara cosas sino cosidades: «No porque un ente sea ése, o porque es hombre, ni por que precisamente esté ahora o aquí, excluye el no-ser, como si otro individuo existente, o un animal por ejemplo, o un ente que existiera en otro tiempo o en otro lugar, no excluyera el no-ser, sino que excluye el no-ser únicamente porque es ese ente, porque le conviene el ser. Tampoco el ente excluye el no-ser sólo porque existe en estas o en aquellas condiciones, como si en otras condiciones no excluyera el no-ser simultáneo. Eso quiere decir que bajo ninguna condición el ser es conciliable con el no-ser. Eso es precisamente lo que nosotros pensamos al decir que el principio de no-contradicción vige incondicionalmente, que tiene una validez universal absoluta» (de Vries 1980*a*, 123s). De acuerdo con esto se podría formular con mayor precisión la idea reproducida en el principio de la contradicción excluida: «El ser, y sólo el ser, excluye el no-ser, y sólo el no-ser.»

226 Por lo demás, esto tiene la notable consecuencia de la que ha de ocuparse la metafísica, y es que la aplicación de esta ley a lo experimental sólo es posible por aproximación. Ahí, en efecto,

nunca encontramos el «ser» sin más, sino siempre unas determinadas maneras de ser, que también afirman el no-ser, según el principio de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*, toda determinación es una negación. La objeción de que eso precisamente se tiene en cuenta con la delimitación del principio de no-contradicción «en tanto que algo es», debe explicar ante todo cómo es posible –puesto que el ser excluye el no-ser– una conexión de ser y no-ser, es decir, algo finito. Es ésta una tarea importante de la metafísica, que sólo puede abordarla reclamándose a una peculiar analogía (Keller 1968*a*, 255-261). Pero en segundo lugar se cuestiona cómo habría que establecer la frontera de ese «en tanto que», sobre todo cuando las fronteras de nuestras significaciones conceptuales, de nuestras intenciones, son imprecisas y difusas y siguen sin poderse señalar (Keller 1979, 107-109).

En la formulación del principio de no-contradicción, referida al ser y la necesaria conexión de cosidad con la exclusión del no-ser, se expresa a la vez el «principio del tercero excluido», es decir, la no existencia de un tercer elemento entre el ser y el no-ser; y ello mediante la redacción de «el ser, y sólo el ser, excluye el no-ser, y sólo el no-ser». 227

Que en la lógica y en la fundamentación matemática no sea indiscutible este principio se debe a dos cosas. Primero se lo relaciona con la verdad y después se afirma que entre declaraciones (afirmativas) verdaderas y falsas no puede darse un tercer valor de verdad; pero como, además, «verdadero» se entiende a menudo como «verdadero por opción» *(entscheidbar-wahr)*, al menos las proposiciones optables constituyen un tercer elemento o alternativa, y posiblemente pueden establecerse otros estadios intermedios, por ejemplo declaraciones sin sentido y declaraciones no afirmativas.

En nuestra definición de la verdad, que se limita a las declaraciones afirmativas, y por ende con sentido, que pueden ser correctas o no, sin que eso tenga que ser conocido o demostrable, cuenta el principio del tercero excluido en su relación con las afirmaciones: tanto si son verdaderas como si no, correctas o no correctas, no existe un tercer elemento. Mas también aquí, en virtud de la imprecisión que existe en las fronteras del significado de las afirmaciones, cuenta el que no en todos los casos pueda señalarse si la afirmación es correcta: no siempre puede decidirse si una afirmación es verdadera o falsa.

228 Sin embargo el que en un caso límite yo no pueda fijar si la afirmación es correcta, no significa que no pueda conocerlo en otro caso que, por así decirlo, está en el centro de la intención. Aplicándolo al ejemplo ya mencionado de una afirmación que se refiere a lo aparente, digamos que pueden darse casos en los que puedo no conocer la pertinencia de la afirmación: «Eso de ahí es gris» a lo que a mí me aparece; pero tampoco su no-pertinencia o corrección, porque para ese caso la palabra «gris» o la afirmación: «Eso de ahí es gris» no se encuentra en una intención establecida para mí, acertada o errónea, porque lo aparente está por ejemplo en la zona fronteriza de las intenciones de «gris» y «blanco». Aquí vale el diagnóstico de Wittgenstein: «¿Puedes tú señalar las fronteras? No. Lo que puedes es trazarlas, porque todavía no están trazadas» (Wittgenstein, *PhU* I, n.° 68). Pero ello no significa que para otros casos la pertinencia de la intención de «blanco» o de «gris» no dependa de mi decisión de trazar una frontera, sino que se conozca como ya dada.

*Bibliografía:* Husserl 1975; 88-109; Keller 1974; Simon 1981.

5. *Percepción e intuición con sus fronteras*

229 Sabemos ahora de dos modos diferentes de conocimiento por los que es posible el conocimiento de la verdad, y que son la percepción y la visión o intuición. Abarcan campos objetivos distintos. La percepción se refiere a un «existente aquí y ahora», a lo que aparece en el respectivo campo visual y en el momento vivencial presente. Sin embargo, no todo es espacial, como lo que señalan las declaraciones «eso de ahí es redondo», «este ángulo es rojo», «ahora siento dolores»; pero es al menos temporal, como lo expresado en las frases «me siento cansado», «tengo calor», o como los denominados hechos de conciencia «pienso», «lo veo», «me lo imagino».

Como en la reflexión misma puedo también percibir la percepción, que entonces tiene la estructura de «yo percibo a éste ahora» o, en el mismo sentido, «me parece esto», en la que ninguno de los tres elementos puede darse por sí solo, también el «yo» que aparece y la percepción misma se muestran como temporales. Otro tanto cabe decir, en correspondencia, de la

visión (como *noesis*) percibida en la reflexión: «ahora veo esto.» Como en cada una de esas percepciones se capta a la vez de manera inseparable el «yo», ningún otro dispone en cada caso del mismo «aparente», de la misma realidad que se manifiesta, pues que a nadie le es accesible ese «yo» en cuanto que se aparece, si prescindimos de la consideración teológica según la cual Dios conoce a la vez cada autoconocimiento de todos los demás seres. En consecuencia dos personas nunca hablan de lo mismo, al referirse a lo que se manifiesta, sino que cada una habla sólo de lo que a ella le parece. Pese a lo cual, por lo común suponemos que hablamos del mismo objeto, como cuando en la vida diaria decimos: «Aquello es rojo.» Cómo pueda justificarse es algo que todavía hemos de discutir; pero en cualquier caso no puede servir de justificación la afirmación falsa de que se trata del mismo rojo –en lugar de un rojo igual, a lo sumo– en una percepción correspondiente de dos personas.

Otra es la situación en las conexiones de quididad. Su necesi- 230
dad, su «validez en cualquier mundo posible», se demuestra como no vinculada a un espacio y tiempo visuales, según lo están los objetos existentes de nuestra percepción que se manifiestan de una manera espaciotemporal o temporal simplemente. Por ello tampoco aquí tiene ningún sentido hablar del mismo contenido real o estado de cosas, pues las quididades o cosidades no existen como individuos, que nosotros identificamos como «eso de ahí» en un determinado punto del espacio-tiempo; es decir, lo definimos y precisamos como lo mismo con sus propiedades. Cierto que otro –refiriéndonos a lo que se aparece– no puede percibir el mismo objeto individual que yo, pero sí igual conexión de cosidad.

Especialmente por la delimitación de las afirmaciones exis- 231
tenciales que pueden conocerse como verdaderas a lo que siempre se me da aquí y ahora, queda claro que con esas dos formas de conocimiento, restringidas por el procedimiento de la exclusión a lo que se aparece, se puede alcanzar ciertamente el conocimiento de la verdad, y ciertamente que sólo en ese campo reducido, porque sólo en él pueden conocerse a la vez la afirmación y su pertinencia o exactitud; pero está claro también que son insuficientes por completo para descubrir algo inmensamente mayor de lo que nosotros pensamos abarcar con nuestro conocimiento y saber, y de lo que en nuestra disposición natural y en las ciencias experimentales estamos absolutamente ciertos,

para no hablar de lo que suponemos o barruntamos como probable.

232 A veces se intenta remediar ese fallo con ayuda del principio de causalidad. Entendido como una conexión de quididad, ese principio venía a decir: «Todo lo contingente, es decir, todo lo que por sí mismo tanto puede ser como no ser, necesita de una causa para existir.» Ahora bien, todo lo que aparece como existente es, en cuanto espaciotemporal (como puede demostrarse en la metafísica) finito, y en consecuencia contingente. O según queda ya anotado: todo lo experimental parece no-necesario, puede darse o no darse (224).

Así, puede formularse la conclusión siguiente: todo lo contingente tiene una causa; eso de ahí (que se me aparece) es contingente, luego existe fuera de eso de ahí también una causa para que exista. Sólo que con tal conclusión sola se va más allá de lo que se nos aparece como existente hacia algo que está fuera del ámbito de la manifestación con una superación que sólo se asegura de forma muy imprecisa. En lo que aparece reconocemos, respecto de algunos actos, al «yo» que se manifiesta como causa, cuando por ejemplo consignamos «yo me concentro» o «me imagino» o «estoy decidido». Esa actividad del «yo» que se manifiesta constituye incluso el caso más claro del producir o del obrar desde el que nosotros entendemos ante todo los conceptos de «efecto» y de «causa», pues que de otro modo no los encontramos realizados, según explica David Hume (1711-1776) con el argumento de que en nuestra observación nunca hallamos «propiedad alguna que ligue el efecto a la causa y que haga del uno la consecuencia infalible de la otra. Lo único que observamos es que de hecho, en realidad, sigue a la otra. Al choque de una bola de billar sigue un movimiento de la segunda. Eso es todo lo que aparece a los sentidos exteriores» (Hume 1920, 77).

233 Por lo demás, el «yo» que se manifiesta no aparece como causa de todo lo que se le aparece; lo que resulta especialmente claro en los casos en que lo que se aparece le contradice por ejemplo, en un dolor. Pero incluso el mismo percibir no destaca al «yo» consciente como causa, ya que no depende del querer del «yo» el que algo aparezca o no aparezca. Tampoco que el «yo» vea o no vea algo, como lo que ve, se producen simplemente porque el «yo» quiera o no quiera verlo.

Entre los objetos individuales, que se contraponen como existentes al «yo» perceptor, no descubro por el contrario causali-

dad alguna. En cualquier caso de que algo no se me aparezca no por ello se sigue que no exista (del no conocer o no ser conocido no se sigue la no existencia en general). Justo por eso tampoco de la contingencia de algo concreto que se manifiesta puede concluirse una causa fuera del campo de la manifestación, porque tal causa podría estar dada en algún otro ser que se aparece, aunque yo no lo conozca como causa porque la causalidad no se me manifiesta.

Sólo cuando capto la totalidad de lo que se manifiesta como una unidad contingente, puedo concluir la presencia de una causa fuera de dicha totalidad, que evidentemente no pertenece a lo que aparece o se manifiesta y que posee una cierta semejanza con la «cosa en sí» kantiana. Pero, si bien en todo lo demás sigue siendo algo por completo indeterminado, se diferencia sin embargo de la «cosa en sí» en que, aun estando fuera de lo que aparece, no está fuera de lo conocido, puesto que se concluye su existencia.

Este procedimiento, sin embargo, no llega lejos y en ningún caso puede bastar para justificar la certeza de mi disposición natural ni el saber acumulado en la ciencia experimental, por la que se entiende mucho más que una causa imprecisa para la totalidad de lo que aparece, y más allá de lo que aparece. Para ello hay que encontrar más bien otra forma de conocimiento, cuya cuestión principal –dado que el conocimiento de la verdad en sentido estricto sólo es posible dentro de lo que aparece– es ésta: ¿Cómo es posible la certeza sin un conocimiento de la verdad, y cómo puede justificarse?

*Bibliografía:* Popper 1974.

IV

# CERTEZA SIN UN CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

## 1. *Justificación de las afirmaciones como acciones*

234 Cuando la realidad, a la que apunto con mis afirmaciones, no se me aparece de tal modo que pueda yo percibir la pertinencia y acierto de la declaración afirmativa, a saber, o bien como algo existente en el espacio o tiempo visuales –en el caso de que se halle en juego la verdad de unas afirmaciones fácticas– o bien como una necesaria conexión de quididad –en el caso de que se afirmen unos contenidos reales apriorísticos–, yo no puedo conocer que son verdaderas mis afirmaciones o las afirmaciones de quienquiera que las haga; lo cual se sigue analíticamente de la definición que hemos dado del concepto de «verdad».

No obstante lo cual estoy cierto de una multitud de hechos y de contenidos reales, relativos por ejemplo a las leyes de la naturaleza, y también los asumo –por ejemplo en las ciencias experimentales– de otros como ciertos, aunque no conozca su verdad en el sentido descrito. En virtud de esa certeza también los afirmo; es decir, los defiendo contra cualquiera como verdaderos. Incluso cuando los tengo por probables, estoy seguro de esa su probabilidad (de lo contrario, no los tendría por tales, por verosímiles) y puedo afirmarlos como probables o, en el peor de los casos, al menos como no contradictorios, como poco probables sí, mas no como imposibles. Por mucho que delimite así mi asentimiento a un contenido real determinado, tengo que acabar defendiendo el asentimiento limitado; no el contenido real, sino mi posición tengo que poder afirmarla o defender como verdadera, ya que de lo contrario no tendría opinión alguna, y tendría

que confesar llanamente del contenido real en cuestión: «No lo sé.» Y aun en este caso se trataría a su vez de una afirmación, de una frase presentada como verdadera.

Pero, tanto si afirmo el contenido real mismo, como si doy a conocer mi actitud frente al mismo en afirmaciones como «estoy seguro de ello», «tengo por probable», «sospechoso», «lo dudo, lo considero improbable, no tengo seguridad al respecto, no lo sé, lo rechazo o lo ignoro», lo cierto es que en ninguno de esos casos paso por alto el pretender para mí la verdad de que estoy afirmando algo. Y las más de las veces no sólo se cuestiona mi actitud frente a un estado de cosas, sino ese mismo estado de cosas o contenido real. En el caso, por ejemplo, de la resistencia de un puente, a sus usuarios les interesa menos saber si el proyectista o el constructor están seguros de su capacidad de carga que si el puente es seguro en la realidad y no sólo en la intención de un entendido.

Así, en la mayor parte de los casos –sin ello la vida y la 235
convivencia humanas serían imposibles– se hacen afirmaciones, sin que pueda conocerse su verdad en el sentido exigente antes descrito, ya que en ellas se afirma más de lo que aparece. Eso vale para afirmaciones del tipo «todos los hombres son mortales» o «las masas se atraen», al igual que para otras como «Nueva York es la ciudad más grande de los Estados Unidos de Norteamérica» o «ayer me levanté antes de las seis». Y la pregunta que nos hacemos es la de cómo se puede justificar la afirmación de un estado de cosas, cuando no conocemos la exactitud de la declaración afirmativa, es decir, cuando no conocemos su verdad. Y de modo parecido en los otros casos, en los que tenemos por dudosa o por verosímil una afirmación –es decir, no conocemos su verdad o su falsedad, pues de lo contrario tal actitud sería insostenible–, tenemos que justificar nuestra actitud frente a una afirmación cuya verdad no nos es conocida.

La posibilidad de justificar una afirmación, aunque yo no 236
conozca la pertinencia o exactitud del contenido real afirmado, sólo me parece posible de una manera: hay que considerar la afirmación como una acción humana –que lo es ciertamente– y justificarla entonces como hay que justificar las acciones humanas en general: de acuerdo con unos principios éticos.

Ahora bien, aquí vige –como ya queda expuesto– el principio normativo por antonomasia de la ética, del que se derivan y del que reciben su fuerza eticonormativa todas las otras reglas de

conducta: «Actúa siempre de modo que con tu acción hagas posible a la larga la máxima libertad» (84). Para poder actuar libremente necesito, sin embargo, unos móviles o motivos para mi decisión. Un obrar inmotivado, y en consecuencia sin una meta, no sería un obrar libre; sería simplemente una *actio hominis*, no una *actio humana* (183). Algo se me aparece como deseable o como motivo, sólo cuando en mí hay una propensión o una tendencia a actuar en correspondencia con ello; la psicología habla de «motivación», de un «interés» referido al conocimiento, y de otras expresiones como podrían ser «estímulo», «impulso», «propensión», «ambición»...

Según queda anotado (202s), nuestra capacidad cognitiva (o con otras palabras: «el hombre como conocedor») no sólo persigue siempre algo nuevo y aspira a la constante ampliación de las fronteras de lo conocido (12-14), sino que cualquier comportamiento cognitivo va acompañado e influido por una multitud de otras tendencias. En nuestro conocer perseguimos, por ejemplo, la verdad, la claridad, el ponerse al corriente de algo y entender.

237 Desde el impulso espontáneo a ponerse al corriente también tendemos en el conocimiento de manera espontánea a ordenar la pluralidad de las impresiones, relacionándolas por ejemplo con las cosas, incorporándolas al horizonte espacio-tiempo –aquí como algo absoluto, y no referido y asumido en nuestra visión– de un determinado punto («ayer, a las 11.30, en mi despacho»), como pertenecientes a un determinado tipo y en unas determinadas relaciones con otras cosas, etc. Y todo esto ocurre no en virtud de una decisión necesaria para ello sino en un desarrollo involuntario de nuestro conocer, si no lo bloqueamos, como en la *epokhe*. Con ello llegamos a las afirmaciones problemáticas, que no están respaldadas por lo que aparece, y cuya verdad no conocemos.

Pero no es que simplemente pueda suceder, sino que más bien es la regla el que, en virtud de esas tendencias, tengamos un motivo para asentir a una afirmación de ese tipo, sin que se muestre un contramotivo equivalente en ese sentido, y que suscite por ejemplo en nosotros la propensión a poner en duda o a rechazar la afirmación de marras. De no haber establecido la posibilidad, que raras veces viene dada, de escapar a una toma de posición frente a la afirmación problemática –una actitud que asimismo habría que justificar–, nos hallamos ante la alternativa

o de proceder de acuerdo con nuestra inclinación, es decir, motivados, o de actuar sin motivación alguna. Mas, dado que el obrar inmotivado –según queda dicho– contradice nuestra orientación ética a la libertad, y para una decisión libre se requieren unos motivos, sólo hay que justificar esa actitud que responde a nuestra inclinación cuando faltan los contramotivos.

En el caso, pues, de que sólo descubramos motivos para el asentimiento, ese asentimiento o la afirmación están justificados, incluso cuando no podemos conocerlos como verdaderos. Toda razón o motivo conocido para sospechar que son falsos representaría naturalmente un notable contramotivo; y al sopesar los motivos y contramotivos puede justificar las distintas actitudes frente a un estado de cosas, y considerarlo por ejemplo como verosímil o como altamente dudoso.

Lo importante es que no sólo el asentimiento, sino también la duda o el rechazo, necesitan de justificación, y puede justificarse de la misma manera. Por supuesto que en el caso de que yo –limitando mi afirmación a lo que aparece– descubra por mí mismo la verdad o la falsedad de la afirmación, todos los otros motivos desaparecen por lo mismo del escenario, y psíquicamente a mí ya no me es posible afirmar, por ejemplo, lo contrario de lo que he conocido como verdadero, aunque –con una mentira– pueda después defender externamente como falsa la afirmación conocida.

*Bibliografía:* Newman 1961; Schwemmer 1981.

## 2. *Certeza, apariencia y error*

La certeza es un concepto que puede realizarse gradualmen- 238
te. Mi actitud frente a unos determinados estados de cosas puede ir desde la certeza de que no corresponden a unas declaraciones afirmativas, pasando por un grado decreciente de su improbabilidad y por la duda de si han de aceptarse o si hay que rechazarlas, y la sospecha cada vez mayor de que sean correctas, que es como decir de su creciente probabilidad, hasta la certeza inconmovible de que hay que asentir a las mismas. Por eso se justifica, por ejemplo, la expresión: «con una probabilidad que roza la seguridad.» En cambio el concepto de «verdad» no admite grados: una

afirmación es correcta o no lo es; si sólo lo es en parte, es una afirmación falsa.

La certeza se presenta cuando uno advierte sólo motivos para asentir a un estado de cosas y no existen motivos en contra, o cuando al menos hay un predominio patente de los móviles para aceptar el contenido real en cuestión, por lo cual todas las razones en contra carecen de relevancia. Pero como sólo la verdad conocida de una afirmación elimina todos los contramóviles para un asentimiento, las afirmaciones conocidas como verdaderas son también ciertas; a menudo esa idea se abrevia diciendo: «Estoy (o estamos) seguro(s) de ello.» Mas, como en el conocimiento de la verdad no hay un único motivo para el asentimiento, también pueden ser ciertas unas afirmaciones cuya verdad no conozco. Eso es incluso lo que ocurre –téngase en cuenta que el conocimiento de la verdad sólo es posible en el campo de lo que aparece con afirmaciones de hechos particulares o de conexiones de quididad– en la inmensa mayoría de las afirmaciones de las que estamos seguros, como son casi todas las afirmaciones de las ciencias experimentales y de la vida cotidiana.

239 Por lo demás, en estos casos no se excluye el error. El error supone precisamente una certeza. Respecto de una afirmación de la que dudo no puedo errar; a lo más puede haber una duda injustificada y que, por lo mismo, falla. Por el contrario, se habla de error, cuando afirmo de una manera segura una declaración que no es correcta. Si no estoy seguro de si es verdadera y, sin embargo, la afirmo, es una toma de posición desleal desde fuera, y, si estuviera cierto de su falsedad, sería una mentira; pero un error propiamente dicho sólo existe, cuando falsamente la doy por verdadera con certeza.

240 Como en la mayor parte de los casos en los que estamos seguros no se conoce la verdad, nunca se puede excluir por completo un error. Quien –por considerar la inerrancia como el único valor decisivo de nuestro conocimiento, lo cual a su vez es un error– pretendiera retraerse al sector en que el error se puede evitar por completo –porque allí es posible el conocimiento de la verdad– y que sería el sector de lo que aparece, lo que queda tras la exclusión de todas las suposiciones, sería una persona que no podría vivir.

Aclarémoslo con un ejemplo. Quien en un restaurante, y sin ningún propósito de suicidio, se toma tranquilamente una sopa, actúa con el convencimiento –es decir, está seguro– de que la tal

sopa no está envenenada. Pero la verdad de esa convicción no la ha comprobado –sin que se deje establecer sin más– controlando por ejemplo al cocinero y todos los ingredientes del plato. Pese a lo cual, su acción de tomarse la sopa la calificamos de razonable, está justificada, porque todos los móviles que le son conocidos –en el caso de que se pusiera a reflexionar sobre el asunto– abogan en tal sentido y ninguno de los motivos que puede conocer le induce a pensar que la sopa esté envenenada. En cambio su tentativa de controlar siempre la no-nocividad de la sopa sería irrazonable; tal tentativa podría deberse a una manía persecutoria, a cuya luz se descubren por doquier motivos para sospechar de una amenaza, que termina por convertirse en certeza. Por lo demás, y fuera del caso de manía, subyace ahí un peligro especial de los prejuicios que nos proporcionan motivos en favor o en contra de una afirmación o de una teoría, que no derivan de la realidad misma y que, por lo mismo, inducen a una falsa certeza.

Precisamente eso que en lo aparente nos da ocasión, por nuestra misma tendencia, a ir más allá de lo que aparece es lo que llamamos apariencia (*Schein;* 196), sobre todo cuando nos induce a un juicio falso, aunque no sólo entonces. En el ejemplo recordado de una caja de puros que semeja un libro (193) se podría decir: «Parece un libro, pero de hecho es una caja de cigarros.» En forma similar hablamos de oro aparente –en oposición al auténtico o verdadero (144)– cuando algo parece oro pero no lo es. 241

Nos dejamos engañar por la apariencia. Pero el engaño no está en lo que aparece, sino que surge porque hay algún motivo que nos induce a admitir en nuestra afirmación algo que no es precisamente lo que aparece. Tenemos una cosa por otra; el cambiar tiene que ver con el confundir (en alemán la relación resulta más clara: *tauschen - ver-tauschen*). La confusión o engaño conduce al error; pero no es nuestra percepción o nuestra visión la que se engaña; eso no puede ser en manera alguna, pues en el caso de que quisiéramos fingir una confusión, justamente se percibiría una cosa distinta. El error se da más bien cuando con nuestra afirmación vamos más allá de lo percibido o visto o defendemos una cosa diferente. Así no es ningún capricho el que asignemos verdad o falsedad únicamente a las declaraciones afirmativas (157s); no puede darse una percepción falsa, sólo un juicio verdadero o falso sobre la misma, o más allá de la misma.

*Bibliografía:* Berger 1970; Kutschera 1972; Wild 1980.

### 3. *Aprender*

242 Una de las propensiones más importantes, vinculadas con nuestro conocer, es la de aprender, cosas que equivale a generalizar. Ello entra en la tendencia básica y operativa, conforme a la cual, al conocer, siempre intentamos ordenar lo conocido, para obtener una visión panorámica (72s). Ya lo que aparece no se presenta en una yuxtaposición o sucesión totalmente desordenada, sino que lo captamos configurado de alguna manera. Como explica la psicología de la *Gestalt,* ello se debe en parte a nuestra disposición para captar unas determinadas formas *(Gestalten);* pero el que captemos unas formas en general es algo que no está en nuestra mano, no es asunto de nuestra intención consciente, sino que la realidad percibida es una realidad conformada. Después se ordena aún más, en cuanto que lo percibido ahora lo conectamos espontáneamente con lo que recordamos, al menos porque lo captamos como algo conocido, y a menudo también porque lo relacionamos con un nombre propio (el Mulhacén, por ejemplo) o con una clase designada por una expresión predicativa (por ejemplo, gato). O porque asignamos a lo percibido un determinado lugar en la espacialidad-temporalidad recordada («el libro sigue en el mismo lugar en que estaba ayer por la mañana»).

Pero, además, también enlazamos espontáneamente distintas manifestaciones (relativas, por ejemplo, al color, a la dureza, a la forma angular, etc.) con una cosa, sobre todo cuando esas impresiones aparecen en general como movibles sobre su trasfondo y constantemente ligadas en el recuerdo. Hasta hay pruebas de que la cosa más elemental para el hombre es otra persona, o en cualquier caso un rostro humano, pues ya a los cuatro meses de edad los lactantes reaccionan a un modelo de rostro con risas, e incluso tratándose de otras cosas el niño pequeño actúa más tarde como si tuvieran conciencia, hablándoles por ejemplo o castigándolas. Esa intepretación antropomórfica –es decir, percibida de acuerdo con la imagen orientadora del hombre– más tarde no desaparece por completo; y ello no sólo en las llamadas «culturas primitivas» que todo lo ven animado o regido por demonios, sino también –sin que las más de las veces lo advirta-

mos– cuando por ejemplo hablamos de las fuerzas del mundo, de «atracción» en la física, y quizá también de causa y efecto (232).

243 En el mundo así interpretado enlazamos también sucesos que en el tiempo vivencial aparecen con breves intervalos de diferencia, y tendemos a concluir *post hoc, ergo propter hoc* (tras de esto, luego por esto) suponiendo que lo que sigue temporalmente después de una cosa está condicionado por ella. Especialmente nos sentimos inclinados a considerar las vivencias particulares intensas, percibidas como particularmente agradables o adversas, tan dependientes de la situación en que surgen, que esa situación la entendemos como causa o al menos como condición para la vivencia impresionante.

Como además cedemos a la tendencia de crear constantes en el fluir de las vivencias temporales, sobre todo porque nos fiamos de nuestra memoria y también porque suponemos que las conexiones percibidas en lo que aparece al presente o construidas con ello se mantienen así con el paso del tiempo, de modo que en una situación parecida cabe esperar una parecida vivencia. Y así aprendemos, como lo confirma el refrán: «Gato escaldado huye del agua.»

244 Parecida disposición al aprendizaje puede admitirse también en los animales, aunque en tal hipótesis desempeña igualmente un papel la interpretación antropomórfica del mundo. Como quiera que sea, también ellos parecen aprender, sobre todo de las experiencias para ellos muy perjudiciales o ventajosas. Parece que también para el aprendizaje humano es interesante el experimento que con unas palomas llevó a cabo B.F. Skinner, un conductista norteamericano en 1948 (conductismo es la corriente psicológica que sólo registra el comportamiento externo). Las palomas, como también las ratas, son animales que aprenden muy rápidamente. Así cuando una paloma, en una especie de método probatorio, obtiene un grano picando en el platillo de una máquina automática, a veces ya en la primera prueba pone en conexión el picotear el platillo con la obtención de alimento, aprende esa conexión. En los ensayos descritos por Skinner ocurría que en distintas jaulas, en las que reposaba una paloma, caía un grano cada quince segundos, con independencia de lo que hiciera el animal. La paloma relacionaba lo que casualmente había hecho antes de que llegase el alimento con la obtención del mismo, y en consecuencia repetía el afortunado comporta-

miento y volvía a obtener la recompensa del mismo cuando habían pasado los quince segundos; con lo que reforzaba su comportamiento. El resultado fue que después cada paloma realizaba su propio ritual inclinando la cabeza, limpiándose, haciendo la rueda, etc. En una interpretación antropomórfica habría que decir que las palomas creían que su comportamiento, aunque nada tuviera que ver con la obtención del pienso, contribuía a la realización de sus deseos. Por ello las tilda Skinner de «supersticiosas» (Bogen 1976, 132s).

*Bibliografía:* Conradt 1973; Flechtner 1976/1979.

4. *Saber, inducción y crítica de la experiencia*

245 Eso recuerda una frase que Wittgenstein escribió treinta años antes en su *Tractatus*: «La fe en el nexo causal es una superstición» (*TLP*, n.º 5.1361). Estaba convencido, en efecto –como lo estuviera Hume (232)–, de que nosotros no podemos establecer ninguna conexión causal entre los hechos. De lo que se deriva para él la consecuencia de «que el sol salga mañana es una hipótesis; y eso significa que no sabemos si saldrá. No existe una fuerza por la que tenga que ocurrir una cosa debido a que ha ocurrido otra. Sólo existe una necesidad lógica. En toda la concepción moderna del mundo subyace el engaño de que las llamadas leyes de la naturaleza son la explicación de los fenómenos naturales» (Wittgenstein, *TLP*, n.º 6.36311 - 6.371).

246 Resulta ciertamente inquietante ver que toda nuestra ciencia experimental se acerca tanto al comportamiento de palomas supersticiosas. Sin embargo, hemos de admitir que parecen existir algunas notas comunes, y sobre todo que hay que contradecir a Wittgenstein, al menos en una cosa. Nosotros decimos con razón o justificadamente que sabemos que el sol saldrá mañana, porque ese saber significa dos cosas: que estamos ciertos de un contenido real y que ese estado de cosas ocurre y se da. Pero como en la mayor parte de los casos nosotros no percibimos esa correspondencia con la realidad (ejemplos: «sé que Napoleón murió en Santa Helena», «sé que el mamut desapareció»), para una correcta aplicación del concepto, «saber» es condición de la verdad, mas no la verdad conocida. De ello síguese que en la afirmación

de que sabemos algo podemos errar. Lo cual no es posible cuando decimos que creemos en algo.

Aunque el contenido real al que se refiere el creer pueda ser menos cierto («creo en *p*» puede significar: «sospecho que *p* existe, tengo por verosímil la existencia de *p*») que el que sé, la declaración: «yo creo en *p*» no está tan expuesta al error como: «yo sé que *p* existe» porque tal declaración sólo depende de la propia disposición –que a mí se me aparece– frente al contenido real que se afirma en *p*, y no de la rectitud de esa afirmación, como ocurre en el caso del saber. A la objeción de que no se puede decir que se sabe algo, cuando cabe errar, habría que oponer la sentencia de Wittgenstein: «Tengo derecho a decir "yo no puedo equivocarme aquí", aunque esté en un error» (Wittgenstein 1970*b*, n.° 663) o: «Tengo derecho a decir que lo sé, aunque pueda equivocarme en ello», porque tengo derecho a seguir mis propensiones, cuando no hay motivo alguno aparente para lo contrario (237).

Cabe entonces preguntarse en qué nos diferenciamos en 247
nuestro saber de las palomas supersticiosas, ya que también ellas siguen su tendencia instintiva. Ante todo no porque, siguiendo nuestra propensión, aprendamos a relacionar algo, un acontecimiento con otro, a almacenarlo en la memoria, confiar en la misma –siguiendo también nuestra inclinación– y aguardar –como consecuencia asimismo de nuestra tendencia innata– que lo que conocemos por el pasado se repita de igual modo en el futuro, cual confirmación y refrendo de la hipótesis en cuestión. Constantemente estamos tentados de responder a la pregunta de con qué derecho concluimos el futuro del pasado, que semejante proceder siempre se ha demostrado válido. Con ello no tenemos en cuenta que ese argumento sólo funciona a su vez en el supuesto de que podamos deducir algo del pasado para el futuro, de modo parecido a si quisiéramos fundamentar la fiabilidad de nuestro recuerdo en el hecho de que hasta ahora siempre hemos podido confiar en nuestra memoria (¡cosa que sabemos precisamente por nuestros recuerdos!).

Mas también la inducción (97), por la que pasamos de una o 248
de pocas experiencias a una ley general, y así sacamos del pasado pronósticos de cara al futuro, sólo se puede justificar por cuanto que llevamos en nosotros esa tendencia a la generalización y a menudo no conocemos razón alguna para no secundarla.

Wittgenstein lo formula así en su *Tractatus*: «El proceso de la

inducción consiste en que aceptamos la ley más sencilla, que ha de ponerse a tono con nuestra experiencia. Pero ese proceso no tiene ninguna explicación lógica, sino sólo psicológica» (*TLP*, n.º 6.363s). Eso significa que en el procedimiento de la inducción no subyace ninguna ley inductiva, sino únicamente nuestra propensión: «La ardilla no concluye por inducción que también en el próximo invierno se necesitarán provisiones. Y nosotros tampoco necesitamos de una ley de inducción para justificar nuestras acciones y pronósticos» (Wittgenstein 1970*b*, n.º 287).

249 Que nosotros nos diferenciemos en las declaraciones legales, que sobre todo en las ciencias hallamos justificadas en virtud de nuestra tendencia inductiva, de las palomas y de las ardillas se debe ante todo a que formulamos las generalizaciones como declaraciones. Así, en efecto, pueden examinarse. De ordinario no basta, sin embargo, que se confirmen por la experiencia de uno solo, sino que reclamamos –sobre todo para admitirlas como científicas– una «intersubjetividad», la cual significa que se repitan de manera parecida en personas diferentes. Con ello lo aceptamos sólo como «mundo», «en el que podemos entendernos como algo experimentado realmente por muchos» (Keller 1979, 124). Con ello se sobreentiende que las experiencias pueden comunicarse, de modo que también se puede aprender de las experiencias de otros. Por lo demás esa comunicabilidad tiene sus fronteras, por cuanto que no hay comunicaciones cargadas de contenido que estén completamente a seguro de cualquier malentendido.

En la ciencia sobre todo esas declaraciones en forma de ley no sólo hay que reducirlas a un sistema, de modo que con ellas se formen hipótesis y con éstas, a su vez, teorías, sino que también deben examinarse de continuo en nuevas situaciones, deduciendo de ellas pronósticos y viendo si son correctas. Si eso ocurre, se confirma la ley, se acredita, y esa confirmación crece con cada éxito. También se podría formular así: nuestra propensión a asentir a la declaración legal o con fuerza de ley crece, y con ella la certeza que tenemos de la misma.

En comparación con los animales se puede establecer la tesis siguiente: aprender por experiencia es propio del animal (es decir, puede observarse en el hombre y en el animal); pero sólo el hombre puede también criticar lo aprendido con vistas a una meta. Quien se queda sin sentido crítico en lo que sabe por experiencia corre el peligro de que en unas situaciones nuevas

–y el mundo del hombre cambia cada vez con mayor rapidez por las intervenciones humanas produciendo esas situaciones nuevas– no reaccione con un comportamiento que responda a las mismas. El hombre no habría dominado el fuego nunca, de no haber superado la actitud del gato escaldado que huye del agua.

Por lo demás en las comprobaciones de las declaraciones 250
legales, las hipótesis y las teorías, corresponde un papel decisivo a lo que aparece, cuando en cada observación se contienen elementos que pertenecen al campo de lo que aparece y que queda aun excluyendo todas las suposiciones. Ciertamente que las afirmaciones de hecho, habituales en el uso cotidiano y también en la ciencia experimental, van más allá; en efecto, dependen de una teoría al menos en una doble forma y sólo pueden captarse en un marco relacional previamente puesto (7). Primero, ese marco determina qué hechos caen ante nuestra mirada –estableciendo por ejemplo en la ciencia los experimentos que han de llevarse a cabo– y qué otros no; ello es consecuencia de una percepción selectiva regida por unos intereses. Segundo, sólo permite unas formulaciones totalmente determinadas de unos contenidos reales que en otro marco relacional, como sería otra lengua, serían unas formulaciones distintas. Sin embargo, esas afirmaciones de hecho, y con ellas el marco relacional que las condiciona, tienen que poder conciliarse también y precisamente con los mentados elementos aparentes, a los que tales afirmaciones se refieren aun yendo más allá de los mismos. De no ser así, se las rechaza.

En tal sentido lo aparente constituye el duro núcleo desde el que pueden falsarse las teorías, y el criterio por el que han de controlarse todos los principios de experiencia. Así, pues, el principio *contra facta non valent argumenta* (contra los hechos no valen argumentos) habría de formularse con mayor precisión diciendo: «Contra lo que aparece todo pierde su fuerza probatoria»; por lo que no sólo las afirmaciones sino también todas las hipótesis y teorías fracasan cuando no pueden conciliarse con lo que se aparece. En nuestro marco relacional cabría decirlo así: en contra de la verdad conocida ninguna propensión al juicio discrepante conserva su fuerza justificativa.

Por desgracia eso no significa que en otra relación quede 251
asimismo sin vigencia; más bien puede inducirnos simplemente a no tomar nota de lo aparente, según el lema «tanto peor para

los hechos», frase que según se dice pronunció Hegel cuando se le objetaba que los hechos no coincidían con su sistema. O bien que –dicho con una expresión del Nuevo Testamento (Rom 1,18)– tengamos «prisionera la verdad», reprimiéndola y expulsándola de nuestra conciencia. Por ello en una actitud cognitiva correcta entra también el enfrentamiento con las propias tendencias de juicio, que a veces se denominan «prejuicios» simplemente; la crítica a esas tendencias debe establecerse de modo que al interés por la verdad se le otorgue la primacía por encima del deseo de asegurarse a sí mismo o al propio grupo una vida agradable.

Ello se desprende a su vez de la norma ética fundamental de tender en todo a una libertad completa, pues sólo cuando somos capaces de adoptar un punto de vista crítico incluso frente a las propias inclinaciones, como sólo es posible cuando nos orientamos por la verdad, no nos abandonamos a las mismas y no perdemos la libertad.

*Bibliografía:* Husserl 1977; Janich 1974; Popper 1979, prólogo e introducción.

# PARTE TERCERA

# OBSERVACIONES FINALES QUE NO CONCLUYEN

I

# TEORÍA DEL CONOCIMIENTO GENERAL Y ESPECIAL

Con las reflexiones expuestas hasta aquí no quedan estudiadas en modo alguno todas las cuestiones importantes relativas a la teoría del conocimiento. Pero me parece a mí que, de acuerdo con lo que pide un curso fundamental de filosofía en cuyo marco han de exponerse, sí las hemos tratado en la medida en que pueden proporcionar una base desde la que poder dilucidar los numerosos problemas todavía pendientes en el aspecto teoreticocognitivo. Como esas tareas pueden dividirse por sectores, cabría confiárselas a teorías del conocimiento especiales referidas a esos sectores, mientras que las explicaciones presentadas aquí pertenecerían al sector de una teoría general del conocimiento, sin que por lo demás puedan trazarse nunca unas fronteras precisas entre los cuestionamientos generales y los más o menos especiales, ni las que median entre los sectores especiales concretos. Permítasenos esbozar aquí con breves ejemplos cómo podría presentarse esa división, y remitir para ello a la bibliografía correspondiente. 252

En parte existen ya disciplinas filosóficas, que se ocupan de algunos problemas especiales relativos a la teoría del conocimiento. Sobre todo la teoría de la ciencia, entendida como «metateoría del conocimiento de las ciencias particulares», se interfiere con la teoría del conocimiento; le corresponde explicar con mayor precisión el concepto y el cometido de la ciencia, analizar sus métodos así como la formación de las teorías y su demostrabilidad, y esclarecer las leyes científicas; en esa línea tendría que abordar el concepto cientificonatural de «causalidad» que se diferencia del filosófico. Y a la teoría de la ciencia le 253

corresponde asimismo explicar qué significa «dilucidar» y «entender» dentro del campo de las ciencias particulares (cf. al respecto Ströker 1973; Stegmüller 1973*b*/1974; von Wright 1974).

Determinar los conceptos de «saber» y «creer» es algo que compete en cambio a la lógica epistémica (cf. Lenzen 1980). También la filosofía del lenguaje tiene numerosos puntos de contacto con la teoría del conocimiento. Tiene que tratar el problema de la comunicabilidad de los conocimientos, la cuestión del significado así como el problema de los universales, que determinó toda la discusión teoreticocognitiva en la edad media (véase Keller 1979; Id. 1977; Kutschera 1975; Simon 1981).

254 Quedan no obstante cuestiones para las que no se han desarrollado unas disciplinas específicas. Así, por ejemplo, el conocimiento cotidiano, la visión del mundo en la disposición natural (140), así como el problema del mundo exterior –que trabaja sobre todo con la confusión e imprecisión del concepto «exterior»–, necesitan de unas investigaciones propias (cf. entre otros Popper 1974; Watzlawick 1976). Mas también el hombre plantea cuestiones especiales como objeto del conocimiento; tal sucede, por ejemplo, con el problema cuerpo-alma (véase Kutschera 1982) o su *a priori* espacio-tiempo.

Finalmente, hay que discutir la manera de proceder, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, sobre todo las cuestiones sociales y políticas cuando existe conflicto de intereses; en tal sentido hay propuestas de la Escuela de Erlangen (cf.Lorenzen 1975), de J. Habermas (1981) y de K.-O. Apel (1973,II, 358ss). Es necesaria, además, una explicación de la creencia cosmovisiva, incluida la cuestión del sentido de todo; se impone su justificación desde la perspectiva de la teoría del conocimiento (cf. Frankl 1979; Lotz 1977; Müller 1980; Weger 1981*b*).

Estas indicaciones –que en modo alguno pretenden ser completas– pueden explicar cómo fluyen de manera incesante los temas de la teoría del conocimiento. Por lo demás, basta un cotejo de las distintas publicaciones recientes sobre el tema para descubrir cómo en cada caso pasan al primer plano los distintos aspectos y cuestiones según la procedencia filosófica y los peculiares intereses de cada autor. Esa pluralidad está perfectamente justificada, habida cuenta de la amplitud y variedad de los problemas teoreticocognitivos, si nadie presenta su exposición

con aires dogmáticos como la teoría del conocimiento completa y definitiva que excluye a todas las otras. Pero es indispensable presentar como correctas las propias tesis y argumentos frente a los contrarios, que por lo mismo deben aparecer como falsos e inconciliables con las propias posiciones, si es que la teoría del conocimiento no quiere degenerar en hueca palabrería sin fuerza. Esa pretensión de corrección y acierto, que se condice perfectamente con el reconocimiento de su necesidad de ser complementada y con la capacidad de mejora, es también la que yo reclamo para la teoría general del conocimiento expuesta en este libro.

*Bibliografía:* Chisholm 1979; Klaus 1966; Kutschera 1982; Prauss 1980; de Vries 1980*a*; Wetzel 1978.

II

# LA IMAGEN DEL HOMBRE EN ESTA TEORÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO

255 Para concluir permítaseme referirme a la imagen del hombre que resulta de la teoría del conocimiento expuesta aquí, y que no es algo supuesto de antemano sino fundamental. Evidentemente no puede tratarse de una teoría filosófica elaborada del hombre, como la que persigue la antropología filosófica; pero sin duda que se han señalado trazos significativos, que pueden servir como pautas para cualquier exposición ulterior de una imagen filosófica del hombre.

## 1. *Entre dogmatismo y escepticismo*

Se ha demostrado, por ejemplo, que el hombre es ciertamente capaz de conocer la verdad, pero que ese conocimiento sólo le es accesible en un ámbito muy restringido, que sólo descubre una fracción insignificante de aquello a lo que se refiere como conocedor. Con ello no se ve forzado al escepticismo, insostenible en sí como teoría e irresponsable como praxis que elude cualquier compromiso (103), además de que aparece condenado a la falta de crítica (133) y conduce a un gregarismo sin perspectiva propia. Ese escepticismo puede además dar origen a la arrogancia dogmática, que de todo posee informes infalibles con lo que ahoga cualquier indagación (12) y es incapaz de diálogo porque impide cualquier discusión sobre su propio punto de vista mientras que juzga indigno de discusión el punto de vista de los demás, cayendo así en la intolerancia, ya que no reconoce ningún grado intermedio entre una certeza absoluta y unos

puntos de vista recusables. Y es precisamente en ese campo intermedio, entre la verdad conocida y la conocida falsedad, en el que tiene su asiento casi todo lo que nosotros llamamos conocimiento.

Ahora bien, a mi modo de ver hay una ventaja en la teoría del conocimiento aquí expuesta: la de poner en claro que podemos y tenemos que responsabilizarnos de nuestra actitud frente a esos conocimientos, ya los tengamos por ciertos, por verosímiles, dudosos o inaceptables; y que con ello hay que introducir asimismo unas consideraciones éticas por cuanto que en el fondo son indispensables para la justificación del procedimiento y de los resultados científicos –y ese «en el fondo» ha de tomarse aquí al pie de la letra–, de modo que una libertad axiológica o de valores *(Wertfreiheit)* no puede darse en la ciencia al menos en el sentido de que sea inmune a las afirmaciones éticas. A diferencia de las hipótesis corrientes en la vida cotidiana y en la ciencia, no puede por lo demás justificarse el convencimiento del sentido del todo mediante una ponderación de los motivos, unida al principio ético fundamental de perseguir formalmente la mayor libertad posible (236); más bien subyace ese convencimiento en el fondo de toda justificación, porque ella misma pertenece a la orientación del hombre hacia una meta absoluta como su concepción mental. 256

*Bibliografía:* Dux 1982.

## 2. *Capacidad de verdad y dignidad humana*

Por pobre que a primera vista pueda parecer la capacidad del hombre de conocer la verdad, ya que está limitada –cuando de afirmaciones existenciales se trata– a lo que aquí y ahora se le aparece al individuo en su espacio visual y en el tiempo vivencial presente, mientras que con la visión no alcanza lo existente en las conexiones de quididad o cosidad, sin embargo, su mirada se abre a lo que se llama dignidad del hombre, personalidad, derecho humano. 257

Si partimos del caso descrito (207) de un hombre –en lo demás tal vez sin ninguna formación y hasta poco inteligente– que con su afirmación: «Yo tengo dolores» no sólo lleva razón y

debe mantenerla contra las personas más ilustres del mundo y contra cualquiera que pretendiese oponerse a la verdad conocida por él, entonces se echa de ver ante todo una relación del hombre con un horizonte cognitivo absoluto o incondicional, pues con su afirmación o declaración afirmativa esgrime una pretensión –no porque él lo quiera sino porque es verdadera sin más– que vale y vige en cualquier mundo posible, y que por tanto no depende de ninguna otra condición que no sea la verdad misma. Especialmente la tradición del hombre, sus cualidades, su disposición moral, sus propósitos, preferencias y demás, así como la estructuración de su cerebro, su pertenencia a una clase o raza así como su constitución y actitud psíquica desempeñan un papel, que podría dañar ese su carácter absoluto e incondicional.

Por eso ha de fracasar una teoría del conocimiento biológica, sociológica o psicológica, ya que pretende derivar por completo el conocer humano de la peculiaridad que la biología, la sociología o la psicología pueden describir. En su capacidad de verdad el hombre se demuestra más bien como una *causa prima* o causa primera en el proceso cognitivo. Aunque indiscutiblemente el hombre se haya desarrollado tanto de una manera filogenética (es decir como especie) como ontogenética (como individuo), y aunque esos pasos evolutivos puedan también ser descritos científicamente, no bastan, sin embargo, para explicar la capacidad de verdad del hombre: yo no debo suponer una determinada génesis del hombre, y no puedo hacerlo, para explicar que una afirmación es verdadera y cuáles son las consecuencias que de ella se derivan. Con ello no se puede explicar al hombre en su totalidad.

Como, pese a todas las diferencias de los hombres, el hombre intelectualmente más modesto o menos dotado coincide con el más inteligente en que sólo en tanto que él mismo conoce la verdad –y puede hacerlo aunque sólo sea con la simple afirmación de lo que siente– y en que puede llevar razón contra cualquiera, resulta que existe una igualdad radical entre los hombres, la cual justifica el principio imprescindible para la fundamentación de toda democracia: «¡Todos los hombres tienen iguales derechos!» Y ello aunque la experiencia, que nos pone ante los ojos las enormes desigualdades que se dan en la humanidad, difícilmente pudiera llegar a ese postulado.

Que en su pretensión y aspiración a la verdad tampoco

dependa del asentimiento de los otros, explica además que tampoco los otros puedan otorgarle simple y llanamente su derecho o privarle de él. El hombre lleva razón y tiene sus derechos no sólo cuando otros se los otorgan. Se pueden ciertamente tomar acuerdos sobre derechos humanos, pero en el fondo éstos no dependen de ningún convenio; y, a la inversa, no puede haber ningún acuerdo vinculante si no preceden unos derechos, como el derecho por ejemplo de que todo el mundo pueda confiar en el acuerdo tomado.

Los derechos, en efecto, establecen también deberes y exigen responsabilidad; y una cosa no puede explicarse sin la otra: donde no existen derechos, tampoco se mantienen las obligaciones, no hay ninguna responsabilidad en juego, y al revés. Entre todos los seres que conocemos sólo el hombre –justo porque es capaz de verdad– es portador de responsabilidad, de derechos y deberes. En eso consiste su personalidad, ahí se funda su dignidad y categoría. Por todo ello, el cometido primordial de una teoría general del conocimiento está en demostrar la capacidad del hombre para la verdad y su aneja orientación a la libertad.

*Bibliografía:* Balthasar 1947; Kolakowski 1980.

# BIBLIOGRAFÍA


Adorno, Th.W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Francfort 1971.

Adorno, Th.W., *Kulturkritik und Gesellschaft*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 10,2, Francfort 1977; trad. cast.: *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona 1969.

Adorno, Th.W. y otros autores, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt-Neuwied 1969; trad. cast.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1972.

Agustín, san, *De Trinitate;* trad. cast. de L. Arias en *Obras de san Agustín*, tomo V, Católica, Madrid [3]1969.

Agustín, san, *De Civitate Dei;* trad. cast. de M. Fuertes y S. Santamarta en *Obras de san Agustín*, tomos XVI y XVII, Católica, Madrid [3]1978.

Agustín, san, *Contra Academicos;* trad. cast. de V. Capánaga y otros autores en *Obras de san Agustín*, tomo III, Católica, Madrid [5]1983.

Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga [4]1980; trad. cast.: *Tratado sobre la razón crítica*, Ed. Sur, Buenos Aires 1973.

Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Francfort 1973; trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid 1985.

Apel, K.-O. y otros autores, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort 1971.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. cast. de J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid [3]1981.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. cast. de V. García Yebra, 2 vols., Gredos, Madrid [2]1982.

Austin, J.L., *Sinn und Sinneserfahrung*, Stuttgart 1975; trad. cast.: *Sentido y percepción*, Tecnos, Madrid 1981.

Bacon, F., *The Works of Francis Bacon*, ed. facsímil de Ellis y Heath, Londres 1857-1874, vol. I, Stuttgart 1963.

Balthasar, H.U. von, *Wahrheit*, vol. I, Einsiedeln-Zürich 1947; trad. cast.: *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979.

Barley, D., *Wissenschaft und Lebenswahrheit*, Stuttgart 1980.

Berger, P.L. y Luckmann, Th., *Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Francfort 1970; trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires [5]1979.

Bochénski, I.M., *Die zeitgenössischen Denkmethoden,* Munich [8]1980; trad. cast.: *Los métodos actuales del pensamiento,* Rialp, Madrid [14]1981.
Bogen, H.J., *Mensch aus Materie,* Munich-Zürich 1976.
Brugger, W., *Diccionario de filosofía,* Herder, Barcelona [10]1983; ed. original al., Friburgo [14]1976.
Brugger, W., art. «Definición», en *Diccionario de filosofía,* Herder, Barcelona [10]1983; ed. original al., Friburgo [14]1976.
Carnap, R., *Scheinprobleme in der Philosophie,* Francfort 1966.
Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen,* parte I, *Die Sprache,* Darmstadt [6]1973.
Conradt, R., *Empirische Erkenntnislehre,* Francfort 1973.
Coreth, E., *Metaphysik,* Innsbruck [2]1964, [3]1980; trad. cast.: *Metafísica,* Ariel, Barcelona 1964.
Coreth, E., *Grundfragen der Hermeneutik,* Friburgo 1969; trad. cast.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Herder, Barcelona 1972.
Chisholm, R.M., *Erkenntnistheorie,* Munich 1979; trad. cast.: *Teoría del conocimiento,* Tecnos, Madrid 1982.
Delius, H., *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori,* Gotinga 1963.
Descartes, R., *Discours de la méthode;* ed. franc.-al. de L. Gäbe, Hamburgo 1969; trad. cast.: *Discurso del método,* Espasa-Calpe, Madrid [7]1984.
Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia;* edición bilingüe con trad. al. de L. Gäbe, Hamburgo 1976; trad. cast.: *Meditaciones,* Espasa-Calpe, Madrid [7]1984.
Diemer, A., art. «Erkenntnistheorie I», en Ritter, J. (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 2, Darmstadt 1972.
Diemer, A., *Elementarkurs Philosophie: Dialektik,* Düsserldorf-Viena 1976.
Duden, *Etymologie. Der grosse Duden,* vol. 7, Mannheim 1963.
Duden, *Grammatik. Der grosse Duden,* vol. 4, Mannheim [2]1966.
Dux, G., *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der geschichte,* Francfort 1982.
Eccles, J.G., *Wahrheit und Wirklichkeit,* Heidelberg-Nueva York 1975.
Engels, F., *Vorarbeiten zum «Anti-Dühring»,* en Marx - Engels, *Werke,* vol. 20, Berlín 1962*a*.
Engels, F., *Anti Dühring,* en Marx - Engels, *Werke,* vol. 20, Berlín 1962 *b*; trad. cast.: Ayuso, Madrid [2]1978.
Essler, W.K., *Wissenschaftstheorie,* vol. I, Friburgo-Munich 1970.
Flechtner, H.J., *Memoria und Mneme,* vol. I, *Gedächtnis und Lernen in psychologischer Sicht,* Stuttgart [2]1976; vol. II, *Biologie des Lernens,* Stuttgart 1976; vol. III, *Das Gedächtnis,* Stuttgart 1979.
Frankl, V.E., *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn,* Munich-Zürich 1979.
Franzen, W., *Die Bedeutung von «wahr» und «Wahrheit»,* Friburgo-Munich 1982.
Frege, G., *Funktion, Begriff, Bedeutung,* Gotinga 1962.
Gabriel, G., *Definitionen und Interessen,* Stuttgart 1972.
Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode,* Tubinga [3]1972; trad. cast.: *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca 1977.
Gödel, K., *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme,* «Monatshefte für Mathematik und Physik» 38 (1931) 173-198.
Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 2 vols., Friburgo 1909-1911, reimpr., Berlín 1957-1961.
Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»,* Francfort 1969; trad. cast.: *Ciencia y técnica como «ideología»,* Tecnos, Madrid 1984.

Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse,* Francfort 1973; trad. cast.: *Conocimiento e interés,* Taurus, Madrid 1982.
Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 vols., Francfort 1981.
*Handbuch der Psychologie,* vol. I/1, Metzger, W. (dir.), *Wahrnehmung und Bewusstsein,* Gotinga 1966; vol I/2, Bergius, R. (dir.), *Lernen und Denken,* Gotinga 1964.
Hegel, G.W.F., *System der Philosophie, I. Die Logik,* ed. de H. Glockner, Stuttgart 1929; trad. cast.: *Lógica,* Ricardo Aguilera, Madrid 1971.
Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes,* ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo [6]1952; trad. cast.: *Fenomenología del espíritu,* Fondo de Cultura Económica, México 1966; trad. cat.: *Fenomenologia de l'esperit,* 2 vols., Laia, Barcelona 1985.
Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* ed. de F. Nicolin y O. Pöggeler, Hamburgo 1959; trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Suárez, Madrid 1917-1918; reed. Porrúa, México 1971.
Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding,* Tubinga 1962.
Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik,* Tübinga [3]1966; trad. cast.: *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires [2]1959.
Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens,* Tubinga 1969.
Heidegger, M., *Sein und Zeit,* Tübinga [15]1979; trad. cast.: *El ser y el tiempo,* Fondo de Cultura Económica de España, Madrid [3]1980.
Herder, J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache,* en *Sprachphilosophische Schriften,* Hamburgo 1960.
Hersch, J., *Das philosophische Staunen,* Munich 1981.
Hoeres, W., *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie,* Stuttgart 1969.
Holenstein, E., *Von der Hintergehbarkeit der Sprache,* Francfort 1980.
Horkheimer, M., *Kritische Theorie,* 2 vols., Francfort [3]1977; trad. cast.: *Teoría crítica,* Amorrortu, Buenos Aires 1974.
Hume, D., *An enquiry concerning human understanding;* trad. al.: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand,* Leipzig [6]1920; trad. cast.: *Investigaciones sobre el conocimiento humano,* Alianza, Madrid [3]1983; trad. cat.: *Investigació sobre l'enteniment humà,* Laia, Barcelona 1982.
Husserl, E., *Logische Untersuchungen* I, La Haya 1975; trad cast.: *Investigaciones lógicas,* Alianza, Madrid 1982.
Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* La Haya 1976; trad. cast.: *La idea de la fenomenología,* Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 1982.
Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* ed. de E. Ströker, Hamburgo 1977.
Janich, P. y otros autores, *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik,* Francfort 1974.
Jankowitz, W.-G., *Philosophie und Vorurteil,* Meisenheim 1975.
Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie,* Munich 1953; trad. cast.: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia,* Fondo de Cultura Económica, México [5]1968.
Kamlah, W. y Lorenzen, P., *Logische Propädeutik,* Mannheim [2]1973.
Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft,* ed. de W. Weischedel, *Immanuel Kants Werke in sechs Bänden,* vol. 2, Darmstadt 1956; trad. cast.: *Crítica de la razón pura,* Alfaguara, Madrid 1978 (sigla: *CdlRP*).
Kant, I., *Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen,* ed. de W. Weischedel, o.c., vol. 3, Darmstadt 1958.
Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* ed. de W. Weischedel, o.c., vol. 4, Darmstadt 1956; trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Espasa Calpe, Madrid [8]1983.
Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,* ed. de W. Weischedel, o.c., vol.

6, Darmstadt 1964; trad. cast.: *¿Qué es la ilustración?*, Fondo de Cultura Económica, México 1941.
Karsten, A. (dir.), *Vorurteil. Ergebnisse psychologischer und sozialpsychologischer Forschung*, Darmstadt 1978.
Keller, A., *Sein oder Existenz?*, Pullach 1968*a*.
Keller, A., *Heutige Aufgaben der Erkenntnistheorie*, en Lotz, J.B. (dir.), *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, Friburgo 1968*b*, p. 13-38.
Keller, A., art. «Sein», en Krings, H. y otros autores (dirs.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. 3, Munich 1974, col. 1288-1304; trad. cast.: *Conceptos fundamentales de filosofía*, vol. 3, Herder, Barcelona 1979, p. 380-398.
Keller, A., *Über die Mitteilbarkeit von Wahrheit*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 99 (1977) 417-434.
Keller, A., *Sprachphilosophie*, Friburgo-Munich 1979.
Keller, A., *Zeit-Tod-Ewigkeit. Der Tod als Lebensaufgabe*, Innsbruck-Viena-Munich 1981.
Klaus, G., *Spezielle Erkenntnistheorie*, Berlín 1966.
Klaus, G. y Buhr, M., *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig [10]1974.
Kolakowski, L., *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: uf keinerlei Weise*, en Huber, H. y otros autores (dirs.), *Glaube und Wissen*, Viena 1980.
Kraft, V., *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*, Berlín 1968.
Kreuth, H., *Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus*, Tubinga 1978.
Krings, H., Baumgartner, H.M. y Wild, Ch. (dirs.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 3 vols., Munich 1973s; trad. cast.: *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Herder, Barcelona 1977ss.
Kripke, S., *Name und Notwendigkeit*, Francfort 1981.
Kuhn, H. y Wiedmann, F. (dirs.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich 1964.
Kutschera, F. von, *Wissenschaftstheorie*, 2 vols., Munich 1972.
Kutschera, F. von, *Sprachphilosophie*, 2 vols., Munich [2]1975; trad. cast.: *Filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1979.
Kutschera, F. von, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlín-Nueva York 1982.
Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1978.
Landmann, M., *Was ist Philosophie?*, Bonn [2]1976.
Leibniz, G.W., *Monadologie;* ed. bilingüe de J.Ch. Horn, Francfort 1962; trad. cast. en ed. trilingüe, Pentalfa, Oviedo 1981.
Lenin, V.I.U., *Zur Kritik der Hegelschen «Wissenschaft der Logik»*, en Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlín 1949.
Lenk, K., *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Berlín-Neuwied [6]1972.
Lenzen, W., *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit*, Viena 1980.
Lorenz, K., *Elemente der Sprachkritik*, Francfort 1970.
Lorenz, K. (dir.), *Konstruktionen versus Positionen*, vol. I, Berlín-Nueva York 1979.
Lorenzen, P., *Formale Logik*, Berlín [4]1970; trad. cast.: *Lógica formal*, Selecciones científicas, Madrid 1970.
Lorenzen, P., *Methodisches Denken*, Francfort 1974; trad. cast.: *Pensamiento metódico*, Universidad de Valencia, Valencia 1982.
Lorenzen, P. y Schwemmer, O., *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim [2]1975.
Lotz, J.B., art. «Esencia», en Brugger, W., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona [10]1983; ed. original al., Friburgo [14]1976.
Lotz, J.B., *Wider den Un-Sinn*, Francfort 1977.

Lübbe, H., *Der Mensch als Orientierungswaise?*, Friburgo-Munich 1982.
Luyten, N.A. (dir.), *Fortschritt im heutigen Denken*, Friburgo-Munich 1974.
Marx, K., *Die deutsche Ideologie*, en Marx - Engels, *Werke*, vol. 3, Berlín 1962; trad. cast.: *La ideología alemana*, Cultura Popular, Barcelona 1968; trad. cat.: *La ideologia alemanya*, Laia, Barcelona 1985.
Menne, A., *Einführung in die Methodologie*, Darmstadt 1980.
Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlín 1966; ed. original: *Phénoménologie de la perception*, París 1945; trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Edicions 62, Barcelona 1975.
Mittelstrass, J., *Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie*, en Kambartel, F. y Mittelstrass, J. (dirs.), *Zum normativen Element der Wissenschaft*, Francfort 1973, p. 1-69.
Müller, M., *Der Kompromiss oder von Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Friburgo-Munich 1980.
Nelson, L., *Über das sogennante Erkenntnisproblem*, Gotinga 1908.
Newman, J.H., *Entwurf einer Zustimmungslehre*, en *Ausgewählte Werke*, vol. 7, ed. por M. Laros y W. Becker, Maguncia 1962; trad. cast.: *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.
Oeing-Hanhoff, L., art. «Methode, scholastische», en Ritter, J. (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, Darmstadt 1980, col. 1369ss.
Oerter, R., *Erkennen*, Donauwörth 1974.
Patzig, G., *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart 1980.
Petöfi, J.S. y otros autores, *Fachsprache - Umgangssprache*, Kronberg 1975.
Peursen, C.A. van, *Wirklichkeit als Ereignis*, Friburgo-Munich 1971.
Piaget, J., *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Francfort 1973; ed. original: *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vols., P.U.F., Paris 1950.
Platón, *Der Staat*, en *Werke*, ed. por G. Eigler, vol. 4, Darmstadt 1971; trad. cast.: *La República*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid [2]1977.
Platón, *Menon*, en o.c., vol. 2, Darmstadt 1973; trad. cast.: *Menón*, en o.c.
Platón, *Phaidon*, en o.c., vol. 3, Darmstadt 1974; trad. cast.: *Fedón*, en o.c.
Popper, K.R., *Objektive Erkenntnis*, Hamburgo [2]1974; trad. cast.: *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid [2]1982.
Popper, K.R., *Logik der Forschung*, Tubinga [6]1976; trad. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid [4]1973; trad. cat.: *La lògica de la investigació científica*, Laia, Barcelona 1985.
Popper, K.R., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tubinga 1979.
Prauss, G., *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Darmstadt 1980.
Puntel, L.B., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978.
Putnam, H., *Die Bedeutung von «Bedeutung»*, Francfort 1979.
Rahner, K., *Nicht jeder Künstler ist ein Heiliger*, «Entschluss» 37 (1982) 1/4.
Reinisch, L. (dir.), *Grenzen der Erkenntnis*, Friburgo 1969.
Riedel, M., *Zweck - und bedürfnisgebundenes Handeln*, en Poser, H. (dir.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Friburgo 1982.
Riedl, R., *Biologie der Erkenntnis*, Berlín 1980; trad. cast.: *Biología del conocimiento*, Labor, Barcelona 1983.
Risse, W. y otros autores, art. «Dialektik», en Ritter, J. (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Darmstadt 1972, col. 164-226.
Ritter, J. (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971ss.
Rorty, R., *Der Spiegel der Natur, Kritik der Philosophie*, Francfort 1981; trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983.

Russell, B., *Wahrheit und Falschheit*, en Skirbekk, G. (dir.), *Wahrheitstheorien*, Francfort 1977.
Russell, B., *William James*, en Skirbekk, G. (dir.), o.c.
Salamun, K., *Was ist Philosophie?*, Tubinga 1980.
Sartre, J.-P., *Das Sein und das Nichts*, Hamburgo 1962; ed. original: *L'Être et le Néant*, París 1943; trad. cast.: *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.
Savigny, E. von, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Francfort 1969.
Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926; trad. cast.: *Sociología del saber*, Madrid 1947.
Schmidt, A. (dir.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Francfort 1969.
Schmidt, A., *Resümee*, en Bingel, H. (dir.), *Deutsche Prosa*, Munich [2]1967.
Schwemmer, O. (dir.), *Vernunft, Handlung und Erfahrung*, Munich 1981.
Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, Salzburgo [2]1976.
Sexto Empírico, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, trad. al. de M. Hossenfelder, Francfort 1968; trad. cast.: *Doctrinal del escéptico. Hipotiposis pirrónicas*, Reus, Madrid 1926.
Simon, J., *Wahrheit als Freiheit*, Berlin-Nueva York 1978; trad. cast.: *La verdad como libertad*, Sígueme, Salamanca 1983.
Simon, J., *Sprachphilosophie*, Friburgo 1981.
Skirbekk, G. (dir.), *Wahrheitstheorien*, Francfort 1977.
Spaemann, R. y Low, R., *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdekkung des theologischen Denkens*, Munich 1981.
Spinoza, B. de, *Epistolae*, en *Opera*, ed. por C. Gebhardt, 4 vols., Heidelberg [2]1955-1959; trad. cast.: *Obras completas*, Ibéricas, Madrid 1966.
Splett, J., *Der Mensch und seine Freiheit*, Maguncia 1967.
Stegmüller, W., *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena [2]1968.
Stegmüller, W., *Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten/Sprache und Logik*, Darmstadt 1969.
Stegmüller, W., *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit*, Viena [3]1973*a*.
Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie;* vol. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Heidelberg-Nueva York [2]1974; vol. IV, *Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit*, Heidelberg-Nueva York 1973*b*.
Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vol. I, Stuttgart [6]1978.
Strasser, H. y Knorr, K.D. (dirs.), *Wissenschaftssteuerung*, Francfort 1976.
Ströker, E., *Einführung in die Wissenschaftstheorie*. Darmstadt 1973.
Tarski, A., *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, «Studia Philosophica» (1935) I; reproducido en Berka, K. y Kreiser, L., *Logik-Texte*, Berlin 1971, p. 447-559.
Theobald, D.W., *Grundzüge der Wissenschaftsphilosophie*, Stuttgart 1973; trad. cast.: *Una introducción a la filosofía de la ciencia*, Adara, La Coruña 1978.
Tomás de Aquino, santo, *Summa Theologica*, Marietti, Turín 1948 (sigla: *STh*).
Tomás de Aquino, santo, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Turín-Roma 1950.
Tomás de Aquino, santo, *De veritate*, en *Quaestiones disputatae*, vol. I, Marietti, Turín-Roma 1953.
Tomás de Aquino, santo, *De ente et essentia;* trad. al.: *Über das Sein und das Wesen*, ed. de R. Allers, Colonia 1953; trad. cast.: *El ente y la esencia*, Aguilar, Madrid [2]1958.
Uexküll, J. von y Kriszat, G., *Streifzüge durch Umwelten von Tieren nd Menschen*, Francfort 1970.
Vollmer, G., *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart [3]1981.

Vries, J. de, *Denken und Sein*, Friburgo 1937.
Vries, J. de, *Grundfragen der Erkenntnis*, Munich 1980*a*.
Vries, J. de, *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt 1980*b*.
Vries, J. de y Lotz, J.B., *Philosophie im Grundriss*, Wurzburgo 1969.
Watzlawick, P., *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen*, Munich 1976; trad. cast.: *¿Es real la realidad?*, Herder, Barcelona ³1986.
Weger, K.-H., *Vom Elend des kritischen Rationalismus*, Regensburg 1981*a*.
Weger, K.-H, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes*, Graz-Viena-Colonia 1981*b*.
Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, *Abgrenzung und Grundlegung*, Darmstadt 1972.
Weiss, A. von, *Neomarxismus*, Friburgo-Munich 1970.
Weizsäcker, C.F. von, *Die Einheit der Natur*, Munich ³1972.
Wetzel, M., *Erkenntnistheorie*, Munich 1978.
Wild, Ch., *Philosophische Skepsis*, Konigstein in Taunus 1980.
Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Francfort 1960; trad. cast.: Alianza, Madrid 1973; trad. cat.: Laia, Barcelona 1981 (sigla *TLP*).
Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Francfort 1960; trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México 1967; trad. cat.: *Investigacions filosòfiques*, Laia, Barcelona 1984 (sigla: *PhU*).
Wittgenstein, L., *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, conversación con F. Waismann, ed. por B.F. McGuiness, Oxford 1967.
Wittgenstein, L., *Philosophische Grammatik*, ed. por R. Rees, Francfort 1969 (sigla: *PhGr*).
Wittgenstein, L., *Zettel*, ed. por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Francfort 1970*a*.
Wittgenstein, L., *Über Gewissheit*, ed. por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Francfort 1970*b*; trad. cast: *Sobre la certidumbre*, Tiempo Nuevo, Buenos Aires 1972; trad. cat.: *De la certesa*, Edicions 62, Barcelona 1983.
Wohlgenannt, R., *Was ist Wissenschaft?*, Braunschweig 1969.
Wolf, H.E., *Kritik der Vorurteilsforschung*, Stuttgart 1979.
Wright, G.H. von, *Erklären und Verstehen*, Francfort 1974; trad. cast.: *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid 1980.
Wuchterl, K., *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Berna 1977.
Zubiri, X., *Vom Wesen*, Munich 1968; ed. original: *Sobre la esencia*, Moneda y Crédito, Madrid 1962, ⁴1972.

# ÍNDICE DE NOMBRES

# ÍNDICE ANALÍTICO